ALEXANDRU DRAGOMIR

Crase banalități metafizice



20 DE ANI HUMANITAS



ALEXANDRU DRAGOMIR (1916-2002) a făcut studii de drept şi filozofie la Universitatea din Bucureşti şi a urmat cursuri de doctorat cu Martin Heidegger, întrerupte în 1943, când a fost rechemat în ţară şi trimis pe front. După 1948, datorită conjuncturii istorice, a ocupat diferite posturi obscure, continuând să fie preocupat de filozofie, dar fără a publica nimic. După moartea sa, aveau să iasă la iveală „caietele Dragomir“ conţinând un uimitor exerciţiu de gândire solitară pură.

20 DE ANI HUMANITAS

Alexandru Dragomir s-a născut la 8 noiembrie 1916 la Zalău. După studii de drept și filozofie la Universitatea din București (1933–1939) pleacă la Freiburg pentru a-și da doctoratul cu Martin Heidegger. Rămâne aici vreme de doi ani (1941–1943), dar, în preajma susținerii doctoratului, este rechemat în țară și trimis pe front. După 1948, datorită conjuncturii istorice, devine un filozof clandestin: este cunoscut într-un cerc foarte restrâns și nici măcar prietenii nu știu dacă preocupările sale filozofice se concretizează sau nu într-o operă. Moare la 13 noiembrie 2002 fără să fi publicat vreodată ceva. Abia după moartea sa ies la iveală „caietele Dragomir" conținând un uimitor exercițiu de gândire solitară pură. Din materia acestor caiete au fost alcătuite până acum patru volume, care au apărut la Editura Humanitas: *Crase banalități metafizice* (2004), *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice* (2005), *Caietele timpului* (2006) și *Semințe* (2008).

ALEXANDRU
DRAGOMIR

Crase
banalităţi
metafizice

Prelegeri reconstruite de
GABRIEL LIICEANU
şi
CĂTĂLIN PARTENIE

Prefaţă de
GABRIEL LIICEANU

Postfaţă de
ANDREI PLEŞU

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Redactor: Sorin Lavric
Concepţie grafică: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corectori: Iuliana Pop, Georgeta-Anca Ionescu
DTP: Emilia Ionaşcu, Carmen Petrescu

Tipărit la „Monitorul Oficial“ R.A.

© HUMANITAS, 2004, 2010

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
DRAGOMIR, ALEXANDRU
Crase banalităţi metafizice / Alexandru Dragomir;
prelegeri reconstruite de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Partenie; pref.:
Gabriel Liiceanu; postf.: Andrei Pleşu. – Bucureşti: Humanitas, 2010
ISBN 978-973-50-2608-0
I. Liiceanu, Gabriel (ed.; pref.)
II. Partenie, Cătălin (ed.)
III. Pleşu, Andrei (postf.)
111

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poştă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

Caietele din subterană

Începutul cursei: din Ardeal în Regat şi apoi la Freiburg im Breisgau (VI) / Paradisul de la Freiburg (IX) / Adio, Heidegger! Drumurile se închid (XXII) / Intrarea în subterană. Noica şi Dragomir (XXVII) / Întâlnirea de pe strada Arcului (XL) / O lecţie de gândire (XLV) / Prelegerile din Intrarea Lucaci (XLIX) / Deschiderea arhivei (LII) / Chronos. *Caietele timpului (LV) / Crase banalităţi metafizice. Caietele de vinilin (LX) / În seama cui rămâne sarcina gândirii (LXIII) / Lecţia lui Heidegger: o tehnică a gândirii în marginea umilului (LXVI) / Un naufragiu ratat (LXXIV)*

Pe 15 iunie 1944, la Bucureşti, la adresa din C.A. Rosetti 45, pe numele lui Alexandru Dragomir soseşte de la Freiburg o carte poştală pe care se află o singură propoziţie, urmată de unsprezece semnături: *Lieber Sănduc, verdient haben Sie* einen *Gruß nicht, darum* viele *Grüsse.* („Sănduc dragă, dumneata nu meriţi *o singură* salutare, de aceea *multe* salutări.“) Printre semnături se află şi cea a lui Heidegger, celelalte fiind ale doctoranzilor cu care, la sfârşitul fiecărui semestru, Heidegger obişnuia să bea o bere la cârciuma *Zum Roten Bären*, „cea mai veche din Germania“, după cum scrie pe *imprint*-ul cărţii poştale, în centrul căruia se afla desenat un urs grozav, iar dedesubt

anul de când cârciuma „La Ursul Roşu“ funcționa fără întrerupere: „ridicată către 1120“. Cartea poştală este trimisă în ziua de 16 mai 1944 (făcuse deci o lună pe drum) şi este lesne să-ți imaginezi cum se plimbase din mână în mână, în jurul mesei lungi, din stejar masiv geluit, culegând semnăturile celor zece tineri, dintre care unii împliniseră, pesemne de curând, 25 de ani, şi a profesorului lor, aflat, la 55 de ani, în apogeul carierei universitare. „Ce-o mai fi făcând Sănduc?“, aruncase peste masă vreunul dintre ei. Sau poate Heidegger însuşi, scoțând carnetul negru în care era menționat fiecare membru al seminarului doctoral, întrebase: „*Und Herr Dragomir? Haben Sie Nachrichten von Ihm?*“ Exista vreo ştire despre „domnul Dragomir“? În mod evident, nu exista nici una.

Începutul cursei: din Ardeal în Regat şi apoi la Freiburg im Breisgau

Alexandru Dragomir părăsise seminarul lui Heidegger şi încetase astfel să mai ia parte la ritualul de la *Zum Roten Bären*, de şase luni, din octombrie 1943. Fusese, în mod vădit, extrem de îndrăgit de către colegii lui şi în chip aparte apreciat de către Heidegger însuşi, pe ale cărui atestate seminariale (*Scheine*) – păstrate cu grijă printre hârtiile lui Alexandru Dragomir, ca urme ale trecerii sale printr-un univers devenit între timp ireal – se spune de fiecare dată că doctorandul a participat la cutare sau cutare „exercițiu seminarial“ *mit großem Fleiß*

und ausgezeichnetem Erfolg, „cu mare sârg şi cu reuşite excepţionale“.

Alexandru Dragomir ajunge în Germania, la Universitatea din Freiburg, în septembrie 1941. Avea 25 de ani şi îşi luase deja licenţa la două facultăţi – Facultatea de Drept şi Facultatea de Litere şi Filozofie –, ambele absolvite la Bucureşti, prima, în 1937, a doua, în 1939. Venise aici de la Cluj, atât atras de numele sonore ale profesorilor de la Universitatea din Bucureşti, cât şi din nevoia de a depăşi un anumit „complex de provincie“ pe care, după constituirea României Mari, îl resimţeau nu puţini tineri intelectuali ardeleni.

Dragomir provenea dintr-o excelentă familie de intelectuali clujeni. Atât bunicul din partea tatălui, originar din Gurasada, cât şi cel din partea mamei, din satul Domnini, erau notari. Mai cu seamă bunicul matern era om înstărit. Avea un adevărat conac, vii întinse pe dealuri, livadă mare, teren de tenis în curte. Când Sănduc venea, împreună cu fratele său mai mare cu un an, Virgil (Bubu) – va ajunge profesor la Politehnică –, să-şi petreacă vacanţele copilăriei aici, la Domnini, copiii erau aşteptaţi la gară cu trăsura. Nu multă vreme după ce se nasc cei doi băieţi, tatăl, Alexandru Dragomir, ajunge avocat la Banca Centrală din Cluj şi, câţiva ani mai târziu, şeful baroului clujean. Unchiul lui Sănduc Dragomir, fratele tatălui, este faimosul istoric Silviu Dragomir. Mama („Maya“, cum îi spune soţul ei în scrisori) va moşteni averea părintească, aşa încât familia Dragomir a putut lesne – atunci când, în 1940, cu ocazia ciuntirii Ardealului după dictatul de la Viena, mulţi

români clujeni s-au refugiat – să cumpere două apartamente în Bucureşti: cel din C.A. Rosetti 45 (în care va locui o vreme întreaga familie, părinţii cu cei doi copii, şi unde soseşte şi cartea poştală de la Freiburg) şi altul în Arcului 3, pe numele mamei, şi care din 1974 va deveni locuinţa lui Dragomir.

Tânărul, care urmase liceul „Seminarul Pedagogic Universitar“ de la Cluj, între 1926 şi 1933, obţinând calificativul „excepţional“ la română, latină, greacă, franceză, germană, istorie, ştiinţe fizico-chimice şi gimnastică, ajunge la Bucureşti în 1933, la 17 ani, adaptându-se cu oarecare dificultate la atmosfera „frivol-băşcălioasă“ specifică studenţimii regăţene, la acel soi de „miticism“ şi şmecherie bucureşteană care, după cum mi-a povestit la un moment dat, îi punea pe ardeleni, la primul lor contact cu această lume, într-o stare de stupefacţie acută. Mihai Şora, care l-a cunoscut la sfârşitul perioadei de studii filozofice şi mai cu seamă în timpul serviciului militar la Craiova (pe care Dragomir îl va satisface în întregime între noiembrie 1937 – noiembrie 1938), îl descrie ca pe un tânăr rezervat care îşi trăia pe atunci prima experienţă sentimentală importantă. (Mai târziu, în anii ’40, ecouri ale unei secvenţe amoroase chinuitoare se află în jurnalul lui Jeni Acterian – *Jurnalul unei fiinţe greu de mulţumit* –, unde, către sfârşit, apare un misterios „S“, ale cărui irupţii fulgurante urmate de prelungi absenţe o umplu de angoase şi perplexitate pe tânăra autoare.)

Anul 1939, anul licenţei la Facultatea de Litere, este şi anul primelor concentrări. Apucă, la sfârşitul lui 1939 şi începutul lui 1940, să-şi treacă examenele pentru doc-

toratul în drept, după care, în iulie 1940, este din nou concentrat şi „stă sub arme“ în tot timpul refugiului din Transilvania. Văzând că din cauza concentrărilor neîntrerupte nu-şi poate încheia doctoratul, ajunge la concluzia că singura soluție este un stagiu prelungit de studii în străinătate. Prima haltă este la Breslau (Wrocław). Vreme de patru luni, între martie şi iunie 1941, urmează aici cursuri şi seminare de greacă, latină şi germană, cu gândul de a obține atestatul pentru cunoaşterea elinei, fără de care nu era cu putință să aspiri la calitatea de membru al seminarului doctoral la Heidegger.

Revine peste vară la Bucureşti, iar în septembrie 1941 îl regăsim ca doctorand al lui Heidegger, înscris la *Philosophisches Seminar* (Facultatea de Filozofie) al Universității Albert-Ludwig din Freiburg, unde Heidegger ține cursuri şi seminare an de an începând din 1929. La 31 octombrie 1941 îşi primeşte *Studienbuch*, „cartea de student“, în care sunt marcate toate orele la care studentul ia parte, cu semnătura profesorului în dreptul fiecărei materii de studiu. Studiile de filozofie din România sunt echivalate cu patru semestre (doi ani), aşa încât Alexandru Dragomir este înscris la Freiburg în semestrul V. Locuieşte în *Schillerstrasse* 52 III. Este bursier al Fundației Alexander von Humboldt.

Paradisul de la Freiburg

Ce studiază Dragomir la Facultatea de Filozofie a Universității din Freiburg? Mai întâi cursurile şi seminarele „maestrului“, cum îi spun lui Heidegger doctoranzii săi.

În cei doi ani (patru semestre), cât durează sejurul lui Dragomir la Freiburg, Heidegger predă în fiecare săptămână un curs de o oră şi ţine un seminar de două ore. În „cartea de student“ a lui Dragomir sunt atestate în ordine următoarele cursuri: *Hölderlins Hymnen* (două semestre), *Parmenides und Heraklit* (un semestru), *Heraklit* (un semestru). Care sunt seminarele conduse de Heidegger? Semestrul de iarnă 1941/1942, *Einübung in das philosophische Denken*; semestrul de vară 1942, *Hegel, „Phänomenologie des Geistes“* I; semestrul de iarnă 1942/1943, *Aristoteles, „Metaphysik“* IX; semestrul de vară 1943, *Hegel, „Phänomenologie des Geistes“* II. Seminarele îi sunt cu deosebire utile lui Dragomir, pentru că teza pe care o face sub îndrumarea lui Heidegger este tocmai despre conceptul de spirit la Hegel.

Cum arăta seminarul heideggerian? Câte persoane luau parte la el? Aveau toţi formaţie filozofică? Veneau din toate colţurile lumii? Mai exista vreun român în seminar? Ce au devenit mai târziu colegii lui Dragomir?

Nici din arhiva lui Dragomir, despre care voi vorbi mai târziu, şi nici din discuţiile avute cu el după ce ne-am cunoscut nu putem să căpătăm un răspuns la toate aceste întrebări. Adevărul e că, neavând niciodată imaginaţia curiozităţilor noastre viitoare, nu ştim să exploatăm până la capăt şansa coabitării în timp cu oamenii pe care îi întâlnim. Există, în orice relaţie cu contemporanii, un soi de inerţie alimentată de felul în care ne-am obişnuit să prelungim în chip spontan prezentul, ca şi cum cei cu care ne întretăiem destinul ar urma să ne însoţească şi să ne stea la dispoziţie pe tot parcursul existenţei noastre.

Suntem în fond incapabili să descifrăm în prezent consecințele unei absențe viitoare, iar dezastrul pe care-l aduce cu sine tăcerea celor ce ies din scenă înaintea noastră ne ia întotdeauna prin surprindere. Uneori suntem chiar înclinați să-i acuzăm *pe ei* că n-au ştiut să ne anticipeze întrebările şi că nu şi-au îndeplinit, în viață fiind, datoria de mărturisitori, că n-au avut, aşa zicând, *la timp* reflexul de a-şi scrie memoriile.

Din fericire în cazul nostru, unul dintre membrii marcanți ai acelui seminar, plecat la Freiburg aproape în acelaşi timp cu Dragomir, a vorbit pe larg despre perioada care ne interesează. Mai mult, cunoscându-l, puteam să-i adresez lui toate întrebările pe care, din lipsă de fantezie, omisesem să i le pun lui Dragomir. Era vorba de Walter Biemel. Originar din Braşov, Biemel ajunge la Facultatea de Litere şi Filozofie de la Bucureşti cu un an în urma lui Dragomir. Se vor cunoaşte abia la Freiburg, iar fascinația aventurii pe care o trăiesc laolaltă îi va apropia în scurtă vreme. Vor da, acolo fiind, prima traducere în română a unui text heideggerian – conferința din 1929, *Ce este metafizica?* – apărut în anii '60 într-o revistă de exil la Paris.* Biemel, care, după un popas în

---

* Povestea traducerii, aşa cum mi-a relatat-o Walter Biemel, este următoarea: De îndată ce s-au decis să transpună în română prelegerea inaugurală (*Antrittsvorlesung*) pe care o rostise Heidegger în Aula Magna a Universității din Freiburg la 23 iulie 1929, cu ocazia numirii sale ca profesor plin (*Ordinarius*) pe postul rămas liber prin retragerea lui Husserl, cei doi au început să lucreze la Biemel acasă, într-un apartament de două camere în Dreisamstraße. Primiseră în prealabil încuviințarea lui Heidegger.

Belgia ca cercetător al arhivelor Husserl, va reveni după război în Germania, devine cu vremea un apropiat al lui Heidegger şi unul dintre cei mai autorizaţi comentatori ai operei sale. În ultimul său an de viaţă, Heidegger va stabili cu acesta liniile de ansamblu pentru cele peste 80 de volume care urmau să alcătuiască faimoasa *Gesamtausgabe* (*Opere complete*).

Am avut norocul să-l cunosc pe Biemel, trimis fiind la el cu o recomandare de la Noica, în 1971, la Aachen, unde era profesor la *Philosophisches Seminar*. Ulterior a acceptat să-mi fie *Betreuer* („îndrumător") în anii 1982–1984, când am fost bursier Humboldt la Heidelberg. Îi citisem între timp textul *Profesorul, gânditorul, prietenul*, scris în 1977, scurtă vreme de la moartea maestrului său,

---

Pe Biemel îl uimise la Dragomir extraordinarul simţ al limbii. Cert este că cei doi, lucrând împreună, s-au împrietenit. Odată terminată, traducerea i-a fost trimisă lui Nicolae Bagdasar, care lucra într-o editură bucureşteană, iar răspunsul nu s-a lăsat multă vreme aşteptat: publicarea unui text al lui Heidegger în română nu era posibilă, deoarece Heidegger, pentru autorităţile germane, era *persona non grata*. Biemel nu făcea decât să verifice în felul acesta ceea ce trăise la Bucureşti, la Ambasada Germană, în preajma plecării la Freiburg. Întrebat fiind cu ce profesor anume intenţionează să-şi facă studiile doctorale, Biemel l-a numit pe Heidegger. „Este foarte bolnav, i s-a răspuns. Ţine când şi când câte un curs, dar este adus în amfiteatru pe o targă. Mai bine v-aţi gândi la altcineva." Nu mică a fost surpriza lui Biemel când, ajuns în Germania, l-a văzut pe Heidegger intrând în amfiteatru cu aerul lui de pădurar alemanic (dată fiind costumaţia specifică), zdravăn cât se poate, vioi şi bronzat. Traducerea va apărea la Paris, trimisă evident de către Biemel, 13 ani mai târziu, în revista *Caiete de dor* a lui Virgil Ierunca, în 1956.

pentru *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* şi reluat în 1983 în numărul din *Cahiers de L'Herne* dedicat lui Heidegger. În paginile acestea se afla o excelentă evocare a atmosferei în care se desfăşurau cursurile şi seminarele lui Heidegger la începutul lui 1942, când Biemel ajunge la Freiburg, ca şi Dragomir, pentru studii doctorale. (Acesta sosise, am văzut, cu un semestru înainte.) Şi totuşi *detaliile* îmi lipseau. M-am gândit atunci să-i scriu lui Biemel. Am făcut-o când mă pregăteam să încep paginile despre Dragomir, în preajma Crăciunului, înconjurând cu zeci de întrebări momentul acela al vieţii lor ce mi se părea din ce în ce mai mult că fusese paradisul vieţii lui Dragomir, în orice caz *locul* din care în curând urma să survină căderea. Laolaltă cu textul din revista germană de filozofie, paginile scrisorii primite în scurtă vreme de la Walter Biemel îmi deschideau în sfârşit lumea aceasta căreia începusem să îi dau târcoale şi din care, exact după 60 de ani, ajunsese la mine ca unic semnal cartea poştală de la cârciuma „La Ursul Roşu". Cele unsprezece semnături colegiale, lipsite pentru mine până atunci – cu excepţia celei a lui Heidegger însuşi – de orice corespondent real, se transformau de la o clipă la alta în fiinţe în carne şi oase şi, printr-un reflex miraculos, ele îi confereau lui Dragomir, izolat la rându-i în abstracţia singurătăţii lui, acea identitate pe care un individ nu o poate dobândi decât prin raportarea la ceilalţi şi prin felul propriu de a se desprinde din fiinţa comunitară care îl conţine.

Din rândurile primite de la Biemel aflam că seminarul lui Heidegger număra cincisprezece membri, o adevărată

comunitate închisă, de vreme ce nimeni nu putea, în absența admiterii exprese şi a prezenței constante la seminar, să participe sau să asiste într-o doară la el. „Cei cincisprezece“ îşi ocupau locurile în jurul a trei mese dispuse în formă de potcoavă, în timp ce pe Heidegger îl aştepta o mică masă instalată în spațiul rămas liber al semicercului. În spatele acestei mese se afla o tablă, pe care Heidegger scria din când în când câte un cuvânt mai important. La seminarul pentru începători, când Biemel îl vede pentru prima oară pe Heidegger, vestimentația acestuia îl ia prin surprindere: „Pe fondul rumorii care domnea în sală, apăru un om mărunt de statură, cu chip bronzat, îmbrăcat în pantalon strâns sub genunchi, ciorapi trei sferturi şi haină tradițională, portul, cu alte cuvinte, al Pădurii Negre, total neobişnuit pentru mine...“ Seminarele se desfăşurau pe baza unui text indicat din vreme, dar accentul cădea de fiecare dată nu pe cunoştințe prealabile şi trimiteri culturale, ci pe capacitatea participanților de a gândi pe cont propriu şi de a se exprima dincolo de clişee sau de o terminologie consacrată.

Cine erau, în afară de Dragomir şi Biemel, ceilalți treisprezece participanți la seminar? Mai întâi asistenta lui Heidegger, Therese Gisbertz, care făcea o lucrare de doctorat despre Kant şi pe care Biemel o descrie ca pe o persoană „sensibilă şi discretă“. Va deveni după război profesoară de filozofie la un liceu din Ruhrgebiet. Era apoi Georg Picht, directorul arhivei Platon din Birklehof Hinterzarten şi a cărui semnătură apare în cartea de student a lui Dragomir în cel de-al şaptelea semestru, în dreptul unui seminar despre Platon. La seminar – şi

aceasta era singura abatere de la regulă – asista când şi când soția lui Picht, o pianistă faimoasă, Edith Picht-Axenfeld. Mai târziu, în evocarea pe care i-o va face lui Heidegger, Picht povesteşte cum Heidegger, imediat după război, în „retragerea“ sa de la Freiburg la Meßkirch, face un scurt popas la familia Picht. „La rugămintea lui Heidegger, soția mea a cântat sonata în si bemol major de Schubert. Când ultimele acorduri ale muzicii s-au stins, Heidegger s-a întors către mine şi mi-a spus: «Noi, cu filozofia, nu suntem capabili de aşa ceva.»“

Poate cea mai strălucită membră a seminarului era Margherita von Brentano, care, în scrisoarea primită de la Walter Biemel, ocupă un loc aparte, explicabil şi prin faptul că fusese cea mai bună prietenă a lui Marly Wetzel, membră şi ea a seminarului şi viitoarea soție a lui Biemel. Aşa se face că Biemel însuşi o va însoți pe Margherita cu prietenia lui până la moartea acesteia, în 2001. Printre hârtiile păstrate de Dragomir din perioada freiburgheză se află două superbe fotografii ale Margheritei von Brentano. Fața, pe care stăruie un surâs deopotrivă amical şi distant, este încadrată de un păr şaten, ce se revarsă năvalnic pe umeri după ce a fost mai întâi împiedicat de strânsoarea clamelor să cadă pe frunte. Margherita von Brentano provenea dintr-o familie aleasă. Tatăl ei, Clemens von Brentano, fusese ambasador al Germaniei pe lângă Sfântul Scaun. Simțind încă din 1932 nenorocirea ce urma să se abată asupra Germaniei, se retrage din post şi revine la Roma abia după război, cu aceeaşi funcție şi cu demnitatea intactă. Unchiul Margheritei von Brentano, Heinrich von Brentano, va deveni ministru de externe.

Doctoranda aceasta, care pregătea la Heidegger o disertație despre Aristotel, „avea o minte ascuțită“, spune Biemel, şi „o excelentă capacitate de a formula“. După război, lucrează o vreme ca jurnalistă de radio, la Südwestfunk, apoi, la sfârşitul anilor '50, este chemată de Weischedel ca asistentă la Freie Universität Berlin, unde se ocupă mai cu seamă de antisemitism şi se angajează politic extrem de marcat la stânga. Biemel o descrie ca pe „o persoană fascinantă“, nefericită în căsătorie, fumând enorm şi trăindu-şi ultimii ani în totală dependență de un balon de oxigen.

Mai erau apoi membri ai seminarului: un medic olandez îndrăgostit de filozofie, Jan van der Meulen, care mai târziu a publicat o carte despre Heidegger şi Hegel; un iugoslav (Biemel îi uitase numele), care după război rămâne în Germania ca muncitor forestier; un preot catolic, Schumacher; un critic de artă, Dr. Bröse; o elenistă; un tânăr asistent de la catedra de germanistică; un filozof care îşi pregătea docența şi care va deveni profesor la Viena; un diplomat japonez, Takesi Kanematsu. Şi, în sfârşit, un alt român, Octavian Vuia.

Despre Octavian Vuia merită spuse câteva cuvinte, pentru a înțelege că Heidegger nu făcea, totuşi, minuni şi că simpla adăstare în preajma minții lui nu transforma o mediocritate într-un geniu. Cert este însă că la Paris, unde a devenit cercetător la Centre National de Recherches Scientifiques, Vuia a speculat o vreme capitalul de excelență pe care i-l conferea automat calitatea de membru al seminarului heideggerian. Făcea furori în cercurile emigrației române povestind cu competență

cum schia Heidegger, cum își punea paltonul sau cum tușea. Mi-a căzut la un moment dat în mână, sub semnătura lui, o cărțulie de 50-60 de pagini despre filozofii presocratici, cu un aer în cel mai bun caz gimnazial. Era înalt și arătos și românii parizieni cu care venea în contact îl porecliseră, potrivit spuselor lui Virgil Ierunca, „Vuia-cel-falnic". Heidegger i-a povestit la un moment dat lui Biemel cum după câțiva ani buni de la încheierea seminarului freiburghez a primit o scrisoare de la Vuia. Pentru că îi plăcea să-și urmărească elevii și să le cunoască destinul, Heidegger a deschis nerăbdător scrisoarea, cu speranța că va afla ceva despre evoluția lui Vuia pe scena filozofică a Parisului. Ce găsise de cuviință Vuia să-i scrie lui Heidegger? „De la o vreme mi-am lăsat barbă și lumea spune că semăn cu un patriarh." În arhiva lui Dragomir există o fotografie în care acesta, îmbrăcat într-un costum cu dungi la două rânduri, pozează alături de un tânăr la fel de elegant, cu figura prelungă și cu o privire apos-melancolică. În spatele celor doi este o perdea de brazi, iar Dragomir stă cocoțat pe balustrada de piatră a unei terase, cu picioarele atârnând în aer și depășind abia în felul acesta cu o jumătate de cap silueta masivă a colegului său, sprijinit nonșalant cu cotul de balustradă. Este neîndoielnic Vuia. În noi, cei care îi privim astăzi pe cei doi tineri de 26 de ani cunoscând urmarea poveștii, fotografia stârnește reflecții amare despre straniile jocuri și aranjamente ale destinului. Căci unul va purta pe străzile Parisului gloria prăfuită și nevalorificată nicicum a faptului de a fi fost „elevul lui

Heidegger".* Celălalt, într-o Românie în care filozofia se va studia pe texte de Marx, Engels, Lenin şi Stalin, va trebui să ascundă pe cât posibil episodul de la Freiburg şi să acomodeze, Dumnezeu ştie cum, nevoia de a face fenomenologie cu calitatea de „şef serviciu achiziţionare" la Hidrocentrala „V.I. Lenin" de la Bicaz. Dar despre asta mai târziu.

În ce-l priveşte pe Dragomir, Biemel îmi confirma că se bucura în chip aparte de preţuirea lui Heidegger. Era, oricum, una dintre figurile de prim ordin ale seminarului. Când în sală, după o întrebare dificilă adresată cursanţilor, stăruia o tăcere prelungită, Heidegger avea obiceiul să-şi întoarcă privirea spre locul unde se afla Dragomir şi să spună: *Na! Was sagen die Lateiner?* („Ei bine, ce zic latinii?") Iar „latinul Dragomir" adora să-l provoace pe Heidegger şi, de câte ori se ivea prilejul, să-l contrazică. Când Heidegger, de pildă, pe urmele paragrafelor dedicate „ustensilităţii" din *Fiinţă şi timp*, afirma că nu există obiecte pure, ci doar lucruri dotate cu o semnificaţie într-un context de utilizare – de pildă, un scaun este „ceva de stat jos" –, Dragomir riposta: „Cum

---

* Pentru o imagine mai cuprinzătoare a lui Octavian Vuia a se vedea volumele publicate în ultimii ani la Editura Jurnalul literar: *Întâlniri cu oameni şi idei* (Convorbiri cu Nicolae Stroescu-Stânişoară înregistrate la Radio „Europa Liberă"), 1995; *Regăsirea în Pascal şi alte analize heideggeriene* (Cu o evocare de Alexandru Dragomir), 1997; *Întoarcerea lui Zamolxe. Meditaţii dialogice*, 2000; *Aducere-aminte. Publicistică*, 2002. Evocarea lui Dragomir a fost făcută la Radio România Cultural la 2 iulie 1997 şi a fost publicată ca prefaţă la volumul amintit, fără ştirea autorului ei.

se explică atunci, Herr Professor, că în muzeu se află scaune cu inscripția «Vă rugăm nu vă așezați»?“

M-am întrebat adesea, în anii târzii când l-am cunoscut, de ce Dragomir nu simțea aproape niciodată nevoia să revină, comemorativ, la perioada de la Freiburg și să ne povestească lucruri „de atunci“. Se temea pesemne ca proporțiile aproape mitice ale momentului care-i constituise viața să nu-l fixeze, în ochii celorlalți, în acea unică determinare a începutului. Nu voia să rămână „cel ce avusese șansa de a sta o vreme în preajma lui Heidegger“. Și, totuși, cum se simțise atunci, prins în raza personalității de gânditor a lui Heidegger? O singură dată ne-a povestit, râzând: „La începutul unui curs, Heidegger ne-a spus: «A gândi înseamnă a te compromite.» Atunci mi-a venit inima la loc: păi, mi-am zis, la asta mă pricep, domnule!“

În afara filozofiei, la *Philosophisches Seminar* se studiază intens istoria artei și a literaturii europene, cu un accent special pe cultura greacă. În primul semestru (semestrul V), în *Studienbuch* sunt menționate cursul de *Kunstgeschichte* („Istoria artei“) – patru ore săptămânal – cu profesorul Paatz și, o oră pe săptămână, un curs despre *Don Quijote*, cu profesorul Carvallo. În semestrul al doilea (semestrul VI), Paatz ține un curs de două ore de „Artă romană“, iar profesorul Schuchardt, un curs de două ore despre sculptura clasică greacă (*Polykleitos und Phidias*). Semestrul al treilea (semestrul VII) este dominat de cursul despre goticul german al lui Paatz și de seminarul despre Platon al lui Picht. În sfârșit, în al patrulea semestru (semestrul VIII) există un curs de o

oră al lui Schuchardt despre templul grec şi o prelegere de trei ore a profesorului Nestle despre Sofocle. În afara cursurilor şi seminarelor de filozofie ale lui Heidegger şi a seminarului platonician, secțiunea filozofică mai cuprinde, în semestrul V, un curs sintetic de două ore despre istoria filozofiei moderne cu profesorul Reiner. Asta e tot. Săptămâna nu conține niciodată mai mult de 8 ore de cursuri şi seminare. Restul timpului este dedicat pregătirii protocoalelor de seminar (fiecare student, *à tour de rôle*, prezintă, în deschiderea noului seminar, „filmul" seminarului precedent – aşa se face că s-au păstrat textele seminarelor lui Heidegger), orelor individuale de discuție cu profesorul (*Sprechstunden*)*, lecturilor în vederea elaborării tezei.

Există, desigur, şi foarte mult timp liber. Iar Dragomir adoră plimbările, înotul, tenisul, schiul, dansul. Trei fotografii păstrate din perioada freiburgheză îl arată în postúri sportive emblematice: fie în viraje spectaculoase pe panta de schi, fie în plină lovitură de rever pe linia de fund a terenului de tenis, fie în amploarea săriturii de la trambulină, proiectat pe cer, cu brațele larg deschise,

---

* Alexandru Dragomir mi-a descris la un moment dat o *Sprechstunde* cu Heidegger. S-a dus la profesor, în marginea tezei de doctorat, cu opt întrebări. Heidegger i-a cerut să i le pună de la început pe toate. Nu le-a notat, dar, după ce le-a ascultat, a început să răspundă la fiecare în parte cu o precizie, o finețe şi o adâncime care l-au uluit pe doctorandul român. „Nu văzusem până atunci şi nici nu am mai văzut vreodată un asemenea spectacol al splendorii minții umane. Am ieşit de la prima *Sprechstunde* năucit, convins că avusesem şansa să întâlnesc un geniu în carne şi oase."

într-o impecabilă arcuire a corpului. O fotografie ni-l arată la ştrand, în picioare, în costum de baie negru (chilot cu tricou dintr-o singură bucată), alături de Margherita von Brentano. Este mic de statură, extrem de suplu, cu muşchii frumos conturați. În altă fotografie dansează, cu un aer *très assuré* – poza este făcută din profil –, cu părul la tâmple bine întins, cu fruntea înaltă, nasul proeminent, privindu-şi galeş şi dominator partenera, care, hipnotizată, pare că se lasă luată total în posesie. Din toate fotografiile răzbate ceva vioi şi agil, de cocoş de munte, un fel de frenezie bine ținută în frâu, care ştie că trebuie să se supună unei inteligențe sigure de ea şi apte să controleze, până la urmă, totul. Această explozie de vitalitate țanțoşă deturnată spiritual explică pesemne forma de seducție, redutabilă, de care beneficia Dragomir. Dacă la acest portret adăugăm o privire albastră cu inflexiuni metalice, o bună dispoziție permanentă (*er strahlte Fröhlichkeit aus*, spune Biemel) şi turnura *witzig* a personalității sale (uşurința de a obține „cuvântul de spirit"), ne putem imagina ce a însemnat prezența sa vreme de doi ani într-o Germanie cvasigolită de populația masculină. Printre fotografiile păstrate se află două portrete executate „artistic" (*Kunst-Photo, Lemberg, Akademiestrasse 12*), înfățişând o frumusețe feminină gen Ingrid Bergman, severă şi caldă în acelaşi timp. Pe spatele uneia dintre ele stă scris cu cerneală albastră: *Ich bin immer Dein. Weihnachten '43. Rosita* („Pentru totdeauna a ta. Crăciunul lui '43. Rosita"), iar pe cealaltă *Für Alex, zum Weihnachten '43, von Deiner Rosita* („Pentru Alex, de Crăciunul lui '43, de la a ta Rosita").

În mod straniu, pe cât de mult îi plăcea lui Dragomir să participe la viața de grup din mica sa lume academică, pe atât era de tăcut şi retras când venea vorba de lucrul său. Cu toții ştiau că lucrează încordat, că pregătea o disertație despre Hegel şi considera ca pe o adevărată mană cerească faptul că tocmai Hegel era centrul seminarelor lui Heidegger exact în perioada în care el ajunsese la Freiburg. Dar în vreme ce alți membri ai seminarului îşi afişau lecturile şi vorbeau mereu despre tema lucrării lor, Dragomir avea o discreție aproape bolnăvicioasă când era întrebat de mersul lucrului său. Devenea dintr-odată pudic, iar cel care făcuse imprudența să se intereseze de stadiul „cercetării" sale primea răspunsuri vagi şi rămânea cu senzația că pătrunsese într-un mod nedorit în spațiul supremei intimități. Această particularitate, care-şi va găsi expresia teoretică în descrierea vieții ca teritoriu scindat între „secret" şi „vileag" (între „intim" şi „public"), va dăinui până la sfârşitul vieții sale: nu i-a vorbit nimănui niciodată despre „ceea ce face", iar până la moartea sa nimeni nu a putut răspunde la întrebarea dacă Dragomir se exersase vreodată în vreunul dintre genurile îndeobşte cunoscute ale scrisului, fie că ar fi vorba de tratate filozofice, de studii, eseuri sau simple însemnări.

Adio, Heidegger! Drumurile se închid

Din acest paradis, deopotrivă universitar, sportiv şi erotic, Dragomir este smuls în octombrie 1943, când este chemat în țară pentru mobilizare. În zadar îi

eliberează Heidegger la 26 septembrie 1943 o *Bescheinigung*, o „adeverință", din care rezultă că „dl Alexandru Dragomir a avansat semnificativ" cu disertația sa privind metafizica lui Hegel şi că doar „câteva luni i-ar fi suficiente pentru ducerea la bun sfârşit a lucrării şi pentru încheierea perioadei de studii la Freiburg cu un examen de doctorat încununat de succes". Este mobilizat la trupa Corpului 7 Armată şi apoi la Batalionul de Gardă. Este demobilizat, cu gradul de sergent, în noiembrie 1944, după ce, imediat după 23 august, face frontul de vest de la Dumbrăveni şi până la Cehul Silvanei. Cartea poştală trimisă de la *Zum Roten Bären* de către colegii de la seminar pe 16 mai 1944 o va găsi în casa din C.A. Rosetti şase luni mai târziu, ca pe o siglă a unei perioade care, pe măsura trecerii timpului, se va constitui ca o *altă viață* a lui.

În 1945, în existența lui Dragomir, ca în aceea a mai tuturor intelectualilor români rămaşi în țară, începe o perioadă stranie, în care cu toții, distribuiți într-o nouă piesă a istoriei, încearcă să îşi păstreze reflexele de viață dobândite până atunci, fără să ştie prea bine către ce fel de lume se îndreaptă. Evident, nu mai există nici un drum de întoarcere către Freiburg. O scrisoare a lui Walter Biemel adresată lui Dragomir la 26 august 1946 de la Louvain, din Belgia (unde Biemel începe să lucreze la arhivele Husserl), dă o imagine cât se poate de clară a felului în care, la un an după plecarea lui Dragomir din Freiburg, universul mirific din jurul lui Heidegger şi al studenților săi se destramă pentru totdeauna. În noaptea de 27 noiembrie 1944, Freiburgul este bombardat de

englezi şi distrus în proporție de 80%. Catedrala, veche de opt secole, scapă printr-un fericit concurs de împrejurări. (Bombardierele, care apar de fiecare dată brusc după un deal, o au mereu într-un unghi mort.) Ultimul seminar, pe care Heidegger îl începe în toamna lui 1944, dedicat lui Leibniz, este întrerupt prin înrolarea profesorului în *Volkssturm*, „armata poporului". Are însă şansa de a se îmbolnăvi după scurtă vreme şi, „lăsat la vatră", se retrage la castelul prințesei de Sachsen-Meiningen, care-i fusese studentă. Între timp, Universitatea se mută şi ea într-un castel, pe celălalt mal al Dunării, unde Heidegger vine din când în când şi citeşte unei mâini de studenți fragmente din lucrările sale. La începutul lui 1945, Freiburgul cade în „zona de ocupație franceză", iar în urma unor intrigi şi denunțuri pe care o parte dintre colegii lui Heidegger le pun la cale, ocupantul francez demarează o anchetă la adresa acestuia. „Cauza" va fi judecată la Paris şi Heidegger, înlăturat definitiv de la catedră, se retrage la cabana de la Todtnauberg. Walter Biemel citează, în scrisoarea către Dragomir, o propoziție din rândurile pe care Heidegger i le scrisese nu demult la Louvain: *Ich denke gern an die Zeit unserer gemeinsamen Versuche zurück. Es war ein Teil jenes unsichtbaren Deutschlands, das die Welt wohl nie erfahren wird.* („Mă întorc bucuros cu gândul la vremea străduințelor noastre comune. A fost o parte a acelei Germanii nevăzute, de care lumea nu va afla poate niciodată.")

Drumul către încheierea doctoratului cu Heidegger fiind definitiv închis, Dragomir se dedă o vreme pre-

ocupărilor filozofice pe care contextul autohton i le poate prilejui. Noica tocmai își „deschisese" (în 1946?) o „școală de înțelepciune" la Andronache (pădurea care începea la periferia cartierului Colentina) și îl invită să facă acolo câteva expuneri despre Hegel. Din aceeași perioadă datează un eseu al lui Dragomir, *Despre oglindă*, cu notele și observațiile lui Vulcănescu pe un exemplar dactilografiat. Stranie este scrisoarea trimisă lui Heidegger la începutul lui 1947 (s-a păstrat ciorna ei), pesemne în urma imboldului pe care i-l dă Biemel în scrisoarea amintită și a asigurărilor că Heidegger își amintește perfect de el, interesându-se când și când de soarta lui. Stranie, pentru că Dragomir îi spune aici lui Heidegger că lucrează (și îi dă detalii) la o teză de doctorat despre Platon (?!) – dar cu cine? – și care poartă titlul *Über das Verhältnis von Anschauen und Dialektik bei Plato* („Despre relația dintre privirea intuitivă și dialectică la Platon"). Heidegger îi răspunde pe 7 mai 1947, dându-i câteva indicații și repere privitoare la temă (nici o întrebare despre lucrarea de doctorat hegeliană!) și bucurându-se că Dragomir poate lucra. Îl anunță că el nu mai e la Universitate, că nu știe dacă va mai putea publica vreodată și că cei doi fii ai săi sunt prizonieri în Rusia. Scrisoarea este însoțită de o fotografie a lui Heidegger și are pe spate următoarea dedicație: *Für Alexander Dragomir zur Erinnerung an seine Studienzeit in Freiburg im Breisgau, Martin Heidegger*, „Lui Alexandru Dragomir în amintirea perioadei sale de studii la Freiburg, Martin Heidegger".

Scrisoarea lui Heidegger din mai 1947 și fotografia care o însoțește reprezintă ultima „piesă" din dosarul Heidegger–Dragomir. „Timpul își ieșise din matcă" și

cei doi vor face parte de acum din lumi care, până la moartea lui Heidegger, în 1976, nu se vor mai întâlni niciodată. Imperativele noii istorii în care Dragomir intrase îi cereau acestuia să uite „perioada de studii de la Freiburg“ şi, pe cât posibil, să se dezică de ea. În *curriculum*-ul său, ea va fi neîndoielnic povara cel mai greu de dus, păcatul capital care va fi spălat prin adoptarea succesivă a unor ipostaze profesionale cât mai îndepărtate de vocaţia filozofică a începutului. Oficial, toată viaţa lui ulterioară va fi o preocupare de „a şterge urmele“ şi, de aceea, un neîntrerupt travesti profesional. Dragomir va fi rând pe rând, vreme de 31 de ani, ucenic sudor, funcţionar la serviciul vânzări, corector, stilizator, redactor, merceolog, economist. În primii 13 ani de după război a trebuit să-şi schimbe de şapte ori serviciul. La fiecare revizuire a „dosarului personal“ la cadre i se „desfăcea contractul de muncă“. Aşa se face că din „ucenic sudor la atelierul Tilcam din strada Pantelimon 70“ ajunge funcţionar la „Ancora Română“, apoi sudor la „Industria Sârmei“ din Câmpia Turzii. Aşa se face că din „şef serviciu vânzări la Metarc“, apoi corector la Editura Tehnică, „redactor literar la Editura Energetică“(?!) şi, în sfârşit, ca o încununare, „redactor principal“ la Editura Politică la departamentul „Dicţionarul Enciclopedic“ (din 1956 până în 1958) ajunge „şef de birou la serviciul aprovizionare“ la Hidrocentrala „V. I. Lenin“ de la Bicaz. Ultimii 15 ani de muncă, până la pensionarea în 1976, îi va petrece ca economist la „ISCE Exportlemn“, bătând lumea alături de directorul său (a ajuns până şi în Nigeria!), care, trebuind să încheie contracte de vânzare de lemn

cu parteneri străini, nu se putea lipsi de engleza, germana, franceza, italiana şi rusa lui Dragomir.*

Cert este că, din 1948, Dragomir a ştiut că în România filozofia nu va mai putea scoate capul în lume. Iar în ce îl priveşte, înţelesese că, în această lume a filozofiei interzise, el intra purtând pecetea studiilor făcute în Germania lui Hitler. Anii de la Freiburg, petrecuţi în preajma lui Heidegger şi care într-o viaţă normală l-ar fi propulsat într-o strălucită carieră universitară, devin dintr-odată o pacoste. Pentru că tot ce ar trimite la acest trecut se cuvine suprimat, nimic nu mai trebuie de-acum, oficial, să-l lege pe Dragomir de filozofie. Şi în chip exterior, am văzut, exact aşa s-a şi întâmplat.

Intrarea în subterană. Noica şi Dragomir

Dar ce lucru ciudat! O vocaţie autentică nu poate fi lichidată peste noapte, la simpla bătaie din palme a

---

* Dosarul „Heidegger–Dragomir“ se închide de fapt în 1974, când fosta soţie a lui Dragomir, Ina Nasta (divorţaseră cu un an înainte), se refugiază în Germania şi se aşază în „oraşul lui Sănduc“, la Freiburg. Îi scrie lui Heidegger cu gândul să-i dea veşti despre fostul său elev, „în cazul, desigur, în care Herr Professor îşi mai aminteşte de el“. Câteva zile mai târziu primeşte o scrisoare de la soţia lui Heidegger în care i se spune că acesta o aşteaptă. Heidegger are 84 de ani. Ina Nasta-Dragomir ajunge în faţa venerabilului personaj şi măsoară astfel pentru prima oară „pe viu“ tot dezastrul vieţii lui Dragomir proiectat pe grozăvia Istoriei. Începe să-i povestească lui Heidegger cum arată zilele lui Dragomir la Exportlemn şi, în timp ce o face, izbucneşte în plâns şi pleacă cerându-şi iertare.

istoriei. În plus, un filozof poate beneficia de şansa *discreţiei* care însoţeşte vocaţia gândirii. Spre deosebire de un pianist, care este anihilat dacă i se iau pianul şi sala de concert, un filozof poate foarte bine să gândească fără să publice, mulţumindu-se să rămână o viaţă în preajma cărţilor esenţiale ale filozofiei şi putând foarte bine să-şi limiteze nevoile la câteva caiete de scris şi la un creion. Izgonită din lume, ameninţată, hăituită, batjocorită, nu putea oare filozofia să redevină „comerţ cu morţii" (aşa cum îi plăcea unui filozof grec să spună atunci când era întrebat cu ce-şi ocupă timpul) şi să se retragă în intimitatea esenţei ei? Alungată în incomunicabil, nu putea ea oare să devină o *preocupare secretă*, lucru care, departe de a o împuţina şi vlăgui, nu făcea decât să-i răsfeţe mai bine esenţa, nebunia şi orgoliile? Aşa se face că ceea ce ar fi putut foarte bine să devină un dezastru avea să se transforme, în cazul lui Alexandru Dragomir, într-una dintre cele mai fascinante aventuri ale filozofiei din istoria culturii române: filozofia ca gândire solitară pură, ca solilocviu infinit, ca bucurie de a gândi *pentru tine* tot ce te înconjoară. Pentru aceasta, Dragomir a trebuit să îndeplinească o singură condiţie: să facă din clandestinitatea culturală o profesiune de credinţă. Condiţia aceasta a îndeplinit-o atât de bine încât, iată, vreme de 55 de ani nu s-a ştiut în mod public nimic despre el.

Când scriu, astăzi, pentru prima oară despre Alexandru Dragomir, sunt înclinat să-l explic ca produs al unui microclimat al istoriei, ca pe o ab-eraţie culturală, ca pe o „rătăcire", ca pe o *abatere* de la matca în care se aşază

cultura în epoci şi în lumi normale. Ajuns în 1831 în insulele Galapagos, Darwin este confruntat, din cauza condițiilor deosebite care se creaseră şi se păstraseră acolo, cu specii care nu mai existau în altă parte pe glob. Darwin dăduse, în Galapagos, peste o enclavă biologică. Or, în lumile totalitare, atunci când spiritul nu acceptă regulile pe care i le dictează meteorologia noii istorii, iau naştere adevărate microclimate culturale, insule Galapagos ale spiritului care contrazic flagrant speciile şi specimenele din macrotopul culturii oficiale. Intrând într-un lung exil, spiritul este obligat să găsească forme stranii de funcționare prin care, pe măsură ce îşi păstrează libertatea, el reuşeşte totodată să se ferească de intemperiile istoriei. De fapt, el se îngroapă, intră în tranşee, dispare de la suprafața publică a culturii, unde nu e loc decât pentru spectacolul unei ideologii cu care nici o negociere nu e cu putință.

Însă această operație de repliere comportă un risc: cine îi garantează celui care s-a ascuns atât de bine într-un cotlon al istoriei că spiritul lui va ieşi cândva la lumină, că va fi recuperat şi că, despre el, se va putea spune ceea ce Hamlet spune despre spectrul tatălui său: „Bine ai lucrat, cârtiță bravă“? Cine îl va feri de primejdia ca el să dispară neştiut, îngropat de viu cu opera aceea zămislită în taină, de care nimeni nu a apucat să afle niciodată nimic? Ieşirea din clandestinitatea asumată a culturii nu se face decât prin şansă sau prin existența unui Dumnezeu care iubeşte cultura.

În subterana în care intrase, Dragomir nu se afla singur. Deja la întoarcerea din Germania, aureolat de cei

doi ani petrecuți în preajma lui Heidegger, fusese de îndată preluat într-un „gang“ de intelectuali cu preocupări filozofice. Se apropie de Mihai Rădulescu, mai mic cu trei ani decât el, viitorul critic muzical al *Contemporanului*.* Era apoi Mircea Vulcănescu, mai vârstnic cu doisprezece ani, pe care Dragomir îl cunoaşte la ştrand, în vara lui 1945, în chiar ziua în care îşi luase de la dactilografiat eseul *Despre oglindă*. I-l ceruse fostul său profesor, Tudor Vianu, pentru un „Caiet“ al Teatrului Național, la conducerea căruia Vianu fusese numit în 1945. A doua zi, Vulcănescu îi înapoiază textul cu observațiile lui scrise în creion pe una dintre contrapagini. Este prima (şi ultima) comandă culturală pe care o va primi Dragomir.

Şi, mai presus de orice, era Noica. Drama vieții lui Noica se consuma în dorința, etern neîmplinită, de a deveni profesor. Ratase lucrul după terminarea studiilor de filozofie, când i se oferă doar un post de bibliotecar la facultate, aşa cum îl ratase recent, în februarie 1944, când pierde concursul la catedra lui Gusti (conferința de „filozofia culturii“) în fața mediocrului Ion Zamfirescu. Noica avea trei calități care ar fi făcut din el profesorul ideal de filozofie: avea disponibilitate, calitatea rară de a se muta în nevoile, aspirațiile şi frământările celuilalt, propunând de fiecare dată soluții pentru transfigurarea

---

* „Ridicat“ în „lotul Noica“ în 1959, Mihai Rădulescu va muri la câteva săptămâni de la arestare. Alexandru Dragomir va refuza o vreme să-l revadă pe Noica la ieşirea acestuia din închisoare, deci după 1964, considerându-l direct răspunzător de soarta prietenului său.

XXX

lor *culturală*. Avea, în al doilea rând, o enormă vocație didactică, darul de a face inaccesibilul să devină prietenos și de a-l convinge pe celălalt că ceea ce are el „de învățat“ îl privește în mod nemijlocit, că miza acestei învățături este însăși viața lui, și nu o abstractă știință de carte. În sfârșit, Noica poseda calitatea „magică“ de a învesti gândul filozofilor cu propriul lui gând, de a și-i apropria, învățându-te care era tehnica de a deveni *tu* la capătul traversării celorlalți și cum anume, în cele din urmă, poate fi luată în stăpânire lumea prin singură ideea ta. La capătul didacticii lui Noica pândea sistemul și fiecare elev al lui era „pregătit“ să ajungă un filozof pe cont propriu.

Numai că, așa cum am spus, Noica nu reușise niciodată să pătrundă în universitate. Setea lui de a-i învăța pe alții, de a-i lua de mână și de a-i conduce spre ținta filozofiei așa cum în fapt o imagina el, trebuia potolită altfel, în cadre informale, care ieșeau din ritualul academic obișnuit. De aici „școala de înțelepciune“, aceea în care, chipurile, nu se învață nimic și în care se predau numai „stări de spirit“. Când Dragomir se întoarce din Germania, la sfârșitul lui 1943, Noica este pe punctul de a da la tipar *Jurnalul filozofic*, în care proiectul Școlii plutea peste lume ca un duh fără de odihnă, nerăbdător să se așeze undeva și să-și capete întruchiparea. Cartea apare în 1944, iar un an mai târziu începe construcția *chalet*-ului de la Andronache, gândit ca „sediu“ al Școlii, unde Noica se va muta cu soția sa, Wendy, și cu cei doi copii, lăsând libere la etaj trei camere, pentru primii învățăcei. Totul, de-acum, părea pregătit pentru deschiderea

Şcolii. Mai lipseau elevii, mai precis cei care, la rândul lor, ar fi avut, în scenariul propus de Noica, *vocația de a deveni elevi*, de a răspunde pe măsură vocației profesorului lor și exigențelor ciudatei sale școli. În năvodul pe care Noica îl aruncase peste lume se prinsese, desigur, câte ceva: Mihai Rădulescu, care, deși inițial jurist ca formație, acceptase, în 1942, să traducă împreună cu Noica *De magistro* al lui Augustin (textul apăruse în chiar acel an în *Izvoare de filozofie*); actorul Omescu, personalitate complexă, deschisă deopotrivă către regie, dramaturgie și filozofie, visând la o „kalokagathie" pe care Noica i-o cenzura sistematic. Vor mai fi fost și alții (actorul și regizorul Dan Nasta, de pildă). Însă „peștele cel mare", cel cu o formație și cu aspirații pur filozofice, lipsea din năvodul lui Noica. Ne putem lesne imagina ce a resimțit Noica atunci când Dragomir, cu șapte ani mai tânăr decât el, descinde de la Freiburg cu panașul lui, cu motoarele ambalate în plin, cu greaca, latina și germana lui, cu un Hegel bine știut, cu conspecte din Platon și Aristotel, din Descartes, Leibniz și Kant. Exact autorii lui Noica! Dumnezeu îi aruncase în plasă peștișorul de aur venit să-i îndeplinească dorința arzătoare a anilor din urmă, oferindu-se, pe sine chiar, ca discipol ideal.

Și cu atât mai mare a fost apoi dezamăgirea! Invitat periodic la Andronache, Dragomir făcea totul pentru a bulversa ritualul „școlii". Îl enerva pesemne la Noica, așa cum îl enervase și pe Mihai Rădulescu la început (o mărturisește în *Jocul cu moartea*), o anumită „stângăcie exterioară" a maestrului, ghetrele, pe care acesta le purta

mai tot timpul, surâsul afectat cu care îți ieşea în întâmpinare, regizarea în detaliu a fiecărei întâlniri, discuția programată care atingea numai subiecte grave, „momentul muzical“ obligatoriu, pe scurt lipsa improvizației, a conversației futile, a gratuității. Când Noica – şi asta mi-a povestit Dragomir însuşi –, cu capul uşor înclinat spre umărul stâng şi cu vocea mieroasă, propunea, imediat după dejun, o tocată de Bach, Dragomir ieşea demonstrativ în grădină, îşi arunca haina în iarbă şi, pe tot parcursul audiției, practicând o „destrucție“ nemiloasă, se dădea în leagănul copiilor, savurând răutăcios scârțâitul lanțului proiectat pe fundalul muzicii ce răzbătea din casă.

În materie de discipolat, în mod evident Noica îşi greşise, cu „Sănduc“, adresa. Psihologic, mai întâi. E greu de presupus că, după sejurul în preajma lui Heidegger, Dragomir ar fi acceptat să deschidă o nouă stagiatură în preajma lui Noica. Sigur, Noica tradusese texte latineşti şi germane şi publicase cinci–şase volume. Era „cineva“, era *filozoful* tinerei generații, opera lui era în plină desfăşurare. În vreme ce Dragomir nu publicase un rând, opera lui reducându-se la cele patru-cinci pagini ale eseului „despre oglindă“. Pe de altă parte, practicând un „blând magisterat“, cu volute, surâsuri şi tonuri molcome, Noica cerea în chip implicit o „blândă supunere“. Iar aşa ceva se potrivea foarte puțin cu firea lui Dragomir, nedispus să-şi modeleze judecățile după nimeni, foarte înclinat – cu sau fără operă – să gândească pe cont propriu, casant în aprecieri, sigur pe ceea ce ştie, folosindu-şi inteligența când pentru a lovi scurt, ca şfichiul unui bici,

când ca pe un bisturiu care despica nemilos discursul celuilalt, arătându-i pripeala, inadecvarea şi pretenţiile.

La puţină vreme după întoarcerea în ţară, Dragomir devine, prin ascuţimea minţii şi prin cultura filozofică pusă în slujba ei, oarecum o instanţă, adesea incomodă, în orice caz intimidantă. Pentru a avea acces la el, în 1946, Jeni Acterian îşi propune „să recitească Kierkegaard şi să citească Heidegger“. În numele exigenţelor „gândirii adecvate“ (care se opunea „bătăii de câmpi“), Dragomir era rău, era dur, era nemilos. Un superb portret îi face Mihai Rădulescu, într-o scrisoare din 8 noiembrie 1956: „Tu eşti totdeauna «în lucruri» [...], nici un moment pe de lături, luminându-le dinăuntru, dându-le temeiul de înţeles şi adevăr care pare după aceea că a fost dintotdeauna în ele: nimic conjunctural, de circumstanţă sau «interchangeabil». Cuvintele spun asta, dar înapoia lor se află şi garanţia fiinţei tale: tu nu minţi, nu cruţi din facilitate; eşti tare, adesea aspru, şi drept.“

Dar mai presus de orice, Noica şi Dragomir erau total incompatibili prin aceea că aparţineau unor vârste diferite ale istoriei filozofiei. Ceea ce înseamnă că modul lor de a „face filozofie“ şi cel de a înţelege misiunea şi întruchiparea filozofiei pe lume erau la rândul lor diferite. Noica aparţinea „filozofiei tradiţionale“, respira în categoriile ei, avea prejudecata sistemului (de tip idealist german) şi practica hermeneutica subiectivizantă, opusă „ethosului neutralităţii“: la capătul oricărui demers de cunoaştere şi interpretare, gânditorul îşi întâlnea în mod fatal propriul său chip. Zeul lui Noica era Hegel. Dragomir, deşi se ocupase intens de Hegel, căutând să

expliciteze sensul lui *wir* („noi“) în discursul acestuia, era un filolog în filozofie şi voia să afle – atunci când se ocupa de gândirea unui filozof – ce anume spusese acela în litera textului său, iar atunci când se ocupa de un „lucru“ determinat (oglinda, de pildă), vrând să afle care este „este“-le lui, felul lui intim şi ireductibil de a fi. În timp ce Dragomir voia *să înțeleagă*, Noica „noiciza“ totul, era subtil, inventiv şi „feminin“. Dragomir se opintea, filozoficeşte vorbind, era lipsit de grație şi pleca la cucerirea obiectului gândirii ca într-o campanie aspră de iarnă, cântărind precaut fiecare pas şi fiecare etapă a drumului. Pentru că din 1948, când asupra țării şi mai cu seamă asupra intelectualilor se abate primul val de represiune, Dragomir nu mai vede la ce bun să „faci cultură“ în chip tradițional, el pierde rostul lui „a scrie“ înainte chiar de a-l fi deprins. În vreme ce Noica, în domiciliu forțat cu începere din 1949, scrie volum după volum şi se precipită către prima formă a sistemului său, cu intuiția vagă a unei valorificări publice ulterioare, Dragomir se închide în notația frustă şi în comentariul filozofic ocazional, prilejuit mai degrabă de isprăvile prietenilor săi. Dragomir pare că „îşi pierde urma“ în noua lume a istoriei, că „se adaptează“, că renunță şi „îşi schimbă meseria“, în vreme ce Noica pare că se focalizează filozofic cu cât adversitatea noii lumi este mai mare, că, la limită, este dispus să facă filozofie stând şi într-un picior. Când Dragomir va ieşi din subterană surpriza va fi totală, tocmai pentru că „recolta“ nu s-a lăsat nici o clipă bănuită, în vreme ce la Noica ieşirea la suprafață se face firesc, ca şi cum Noica s-ar fi dus de

bunăvoie în cotloanele şi străfundurile istoriei, ca să-şi caute acolo forma operei lui viitoare.

Cât de dramatică a fost încercarea lui Noica de a-l capta pe Dragomir în plasa modelului său filozofic am înțeles abia când, în urmă cu câteva zile, mi-au căzut în mână, ieşite ca prin miracol dintr-un ungher al scrinului lui Dragomir, cele şase scrisori pe care Noica i le scrie lui Dragomir în primii trei ani (1949–1951) ai domiciliului său forțat de la Câmpulung. Distanța îl face pe Noica să vadă relația sa cu Dragomir ca proiectată pe un ecran şi, astfel, prin această contemplare distantă, să o evalueze. Totul este spus aici.

Noica se află la o răscruce a vieții sale. Soția lui, Wendy, născută Muston, reuşeşte, în virtutea cetățeniei engleze, să revină în Anglia şi să scape astfel de urgia istoriei. O vor urma, în 1953, şi cei doi copii, Răzvan şi Dina. Lui Noica i-a fost confiscată între timp toată averea. (Moştenise cu puțină vreme în urmă o herghelie. „Am resimțit ca pe o binecuvântare, ne-a povestit mai târziu, momentul când comuniştii m-au scăpat de povara celor câteva sute de cai!“) Îşi pierde, cum le va numi, toate „castelele rurale“ (conacul de la Chiriacu şi, bineînțeles, proaspăt înălțata vilă de la Andronache). Acum trăieşte într-o mahala a Câmpulungului, în „Vişoi“, ocupând o cameră, într-o casă țărănească cu pridvor, la „coana Veta“. Mănâncă din ceea ce primeşte de pe urma „meditațiilor“: lapte, o bucată de brânză, ouă, mălai. Se eliberează în felul acesta şi de povara banilor. În 8 mai 1950 începe o scrisoare către Dragomir, dar se întrerupe după o pagină,

dându-şi seama că nu are bani de timbre. Reia rândurile în 18 mai, explicând întâmplarea, şi îl previne pe „Sănduc“ că nu e cazul să fie compătimit. „Ai putea chiar să mă invidiezi. Până la un punct, asta înseamnă a fi liber, adică a trăi în stare de natură. Tot ce câştig mi-e dat sub formă de natură, iar faptul acesta de a putea satisface direct elementarul, iar nu pe căile elaborate ale «mijloacelor» de schimb, constituie poate un privilegiu pentru spirit, în măsura în care nu mai e angajat în altceva.“

Cu spiritul în sfârşit liber (de fapt eliberat de comunişti), căci scăpat acum şi de povara banilor, ba şi cunoscând-o, în chiar ziua în care împlinea 40 de ani (pe 24 iulie 1949), pe cea care urma să-i devină în 1953 a doua soție (Mariana Noica) – „între timp, îi scrie el lui Sănduc la 18 decembrie 1949, am găsit o fată care să-mi cârpească ciorapii şi sufletul“ –, Noica e liber pentru a întreprinde ultimul asediu al fortăreței Dragomir. Tonul devine adesea patetic, pe alocuri disperat. („Dar îți vreau binele, nu mă crezi?“)

Mai întâi sunt trecute în revistă calitățile excepționale ale personajului. Dragomir este, înainte de toate, vocația filozofiei întrupate: „«Trăieşti» filozoficul sub specia lui cea mai pură şi, pentru mine cel puțin, eşti cel mai înzestrat cap filozofic pe care l-am întâlnit.“ Acesta este motivul, îi spune Noica, pentru care „te-am cerut în căsătorie (în speță, am spus, eşti singurul om cu care mi-ar plăcea cu adevărat să colaborez)“. În altă parte (7 octombrie 1949) Noica afirmă: „Ai reuşit cu noi – şi lucrul acesta îl văd încă o dată din scrisoarea lui Mihai [Rădulescu] – să fii şi ce eşti, şi ce trebuie să fii; iar

acesta din urmă ne «hantează» fiindcă este, într-un fel, conştiinţa noastră mai bună. În sensul *acesta* îţi spuneam şi altădată că eşti pentru noi un *Begriff*."

Aşadar, Noica vede în Dragomir ceea ce el urmează, poate şi trebuie să devină, această formă finală şi ideală justificându-i totodată pe ceilalţi, întemeindu-i din adânc („conştiinţa noastră mai bună") şi servindu-le de model. Numai că această distanţă între „ceea ce eşti" şi „ceea ce trebuie să fii" Dragomir pregetă să o acopere. Noica, cel ce ar urma să profite (laolaltă cu „ceilalţi") de pe urma acestei „împliniri", este totodată cel care îl poate face pe Dragomir să parcurgă traseul încă neacoperit. Pe de o parte Dragomir este declarat „conştiinţa mai bună", pe de alta Noica îi propune să-i fie maestru. Ce anume îl desparte pe Dragomir de capătul împlinirii sale? În nici un caz neputinţa performanţei (de vreme ce el este deja ceea ce trebuie să fie, anunţul perfecţiunii viitoare), ci *încăpăţânarea* de a o realiza. Dragomir, filozof până în măduva oaselor, refuză de fapt, spre dispe-rarea lui Noica, să facă filozofie, ceea ce înseamnă: refuză să construiască un sistem. Iar „sistem" înseamnă: „inteligenţă angajată". Inteligenţa lui Dragomir, în schimb, e „una liberă, ameţitor de liberă. Undeva, deasupra ta, este un sens care te atrage; dar tu vrei să urci pe verticală, în loc să crezi, cu mine şi cu modestul Hegel, că drumul cel mai scurt este cel ocolit" (7 octombrie 1949). Ce este acest „drum ocolit"? Este ocolul prin spiritul *tău* către fiinţa lucrurilor. Degeaba se încăpăţânează Dragomir să creadă că metafizica înseamnă „să vezi liniştit ce *este*". Mintea noastră nu este o oglindă care se plimbă peste

lucruri, ci una care înglobează, integrează şi care preia propria ei mişcare în imaginea „reflectării“ finale. În acest sens spiritul este dialectic, şi nu fixează. Lucrurile se înşiră – şi îşi află totodată ordinea – pe aţa pe care le-o întinde spiritul. „Fără sistem, respectiv fără dialectică, metafizica este o veleitate.“

Dar intrarea în această mişcare a spiritului înseamnă automat creaţie, iar creaţia înseamnă *operă*. Opera nu este o veleitate culturală, ci figura la care, prin intermediul sistemului, metafizica duce în mod obligatoriu. Veleitate este să crezi că poţi fixa lumea prin verticalitatea unei gândiri neutre. Nici măcar filozofii nu pot fi înţeleşi aşa, în „în sine“-le lor prezumtiv. „Căci – o ştii şi tu bine – după ce ai înţeles exact ce vrea fiecare, trebuie să poţi kantianiza pe Platon şi platoniza pe Heidegger, dacă nu chiar să dragomirizezi totul. Altminteri cum faci istoria filozofiei?“ (10 aprilie 1951)

Pe scurt, Noica îi reproşează lui Dragomir că *el*, ca Dragomir, nu e niciunde, că este doar un bici, „biciul în sine care loveşte totul“. Problema creaţiei proprii apare în contextul acestei discuţii ca problemă nemijlocită a mântuirii. Spre deosebire de Irod, care a fost prevăzut în planul Creaţiei, spre deosebire de „toţi Irozii de azi“ (mai-marii lumii comuniste prevăzuţi în proiectul Istoriei), tu, Sănduc Dragomir, nu ai fost prevăzut nicăieri şi, de aceea, trebuie să te afirmi prin gândul tău care nu „oglindeşte“ şi „reflectă“, ci care gândeşte înghiţind şi integrând tot. Ca să începi să fii, eşti obligat să creezi. Ca oameni de rând ce suntem, suntem condamnaţi la creaţie (şi, mergând de-a-ndăratelea, la operă, la sistem,

la metafizica înțeleasă cum trebuie, adică dialectic...). Şi Noica îşi încheie scrisoarea ultimă, din 10 aprilie 1951, cu această teribilă somație: „Şi de aceea îți spun încă o dată, îți spun sub altă formă acelaşi lucru pe care ți-l arunc zadarnic în față, de aproape zece ani de când te cunosc: ce faci *tu*, omule? Înțelege odată că tu nu erai prevăzut în planul Creației şi că despre tine vor cere socoteală cei de sus. Iar dacă-ți vor găsi răspuns prost la înfricoşata judecată, te va apuca îngerul Gabriel de o mână şi Arhanghelul Mihail de un picior şi te vor arunca în iadul în care zac toți analiticii şi toți exact-înțelegătorii lumii acesteia, în frunte cu Aristotel! În numele îngerului tău celui bun, Dinu."

Scrisorile lui Dragomir către Noica nu s-au păstrat. Ele au fost confiscate, împreună cu scrisorile lui Cioran către Noica, în dimineața zilei de 12 decembrie 1958, când Securitatea, a doua zi după arestarea lui Noica, a făcut o ultimă percheziție în casa de la Câmpulung. Aşa încât nu putem şti ce i-a răspuns Dragomir îngerului său Noica. Nici nu avea pesemne ce să răspundă *atunci*. Noica trebuia să aştepte, pentru a avea răspunsul, ieşirea lui Dragomir din subterană.

Întâlnirea de pe strada Arcului

Pe Dragomir l-am cunoscut în 1976 la el acasă. Cu ceva vreme în urmă Noica îi dăduse cartea mea despre tragic, „o fenomenologie a limitei şi depăşirii", care

tocmai apăruse la Editura Univers. Bănuiesc că voia să îi arate ce se mai petrece prin „lumea filozofică“ de la noi şi, poate, să se mândrească cu una dintre isprăvile „copiilor“ lui. „Dinule, Dinule – ne-a povestit mai târziu Alexandru Dragomir că îi spunea lui Noica –, vezi să nu-i bagi şi p-ăştia la zdup cum i-ai băgat şi pe ceilalți!“ (Dragomir se referea la cei care făcuseră parte din „lotul Noica“ la sfârşitul anilor '50.) În orice caz, cartea a luat-o, atras pesemne şi de îndrăzneala de a vedea pe copertă cuvântul (plin, pentru el, de conotații nostalgice) de „fenomenologie“, într-un context cultural oficializat ca „marxist“. Noica m-a anunțat într-o bună zi că vom merge „la Sănduc Dragomir“: „Gabi dragă, este un elev al lui Heidegger, tocmai a ieşit la pensie şi vrea să se reapuce serios de filozofie, a tot citit în anii ăştia, dar mai mult pe apucate, o face pentru plăcerea lui, n-are nici un gând anume. O vreme, după ce am ieşit de la închisoare, n-a vrut să mă vadă, fie pentru că se temea, fie pentru că era supărat pe mine din cauza morții lui Mihai Rădulescu. I-am cerut, printr-un prieten comun, să-mi împrumute ediția Diels-Kranz a presocraticilor – era singurul care o avea, o adusese cu el din Germania – şi mi-a trimis vorbă să nu-l caut. Între timp s-a îmblânzit, îi mai duc cărți şi, nu-ți ascund, îi dau din când în când la citit câte un capitol din ce scriu, pentru că, fiind rău în judecățile lui, îmi este foarte util. Ți-a citit de altfel cartea şi are lucruri să-ți spună.“

Am ajuns la el într-o după-amiază de iarnă pe la ora 6. Locuia pe strada Arcului la numărul 3, într-un bloc vechi de prin anii '40, de şapte etaje. Este chiar casa care

deschide strada pe mâna stângă, un rând de apartamente dând de aceea spre Armand Călinescu. De la garsoniera în care stătea la etajul VI – care cândva ținuse de apartamentul, vândut între timp, al mamei sale – se vedeau străduțele care leagă fosta stradă Italiană de Piața Rosetti și de spatele hotelului Intercontinental: Săgeții, Caragiale, Popa Rusu, Speranței, Const. Nacu, Batiștei, Dianei... Blocul s-a resimțit serios la cutremurul din 1977 și, pentru că n-a fost consolidat niciodată, ambele fațade poartă și astăzi de-a curmezișul, în tencuiala murdară, cicatricele întâmplării de atunci. Fiind un bloc de pensionari, soarta lui s-a înrăutățit treptat. Liftul de două persoane, cu eternul carton murdar pus în locul geamului spart, se târa cu greu de la un etaj la altul și cam o dată pe lună se strica. Centrala termică, teribil de veche, cădea în pană uneori în plină iarnă și locatarii se împrăștiau o vreme care pe unde puteau. Pubelele stăteau uneori în casa scării chiar lângă ușa liftului și, până când ajungea jos liftul, trebuia să-ți ții respirația sau să stai cu o batistă la nas. Lucrurile astea le-am văzut treptat, pe parcursul sutelor de vizite pe care le-am făcut de-a lungul anilor în strada Arcului 3, ca și cum carcasa de beton se degrada, se urâțea, îmbătrânea, odată cu împuținarea discretă și fatală a ilustrului ei locatar.

Însă atunci, în 1976, nu era încă nimic din toate astea. Dragomir, care tocmai împlinise 60 de ani, ne-a primit, pe Noica și pe mine, în minuscula lui garsonieră cu o dezinvoltură specifică oamenilor al căror centru de greutate nu se află niciodată *în afara* lor. Toți acești „oameni mari“ pe care i-am cunoscut, începând cu Noica

şi Cioran şi terminând cu Dragomir, nu dădeau doi bani pe confortul lor exterior. Toate isprăvile prin care fusese mutată din loc cultura unei țări sau a unei epoci luaseră naştere îndeobşte pe o masă oarecare (dacă nu pe o tăblie sprijinită pe genunchi), pe caiete cu hârtie proastă, mâzgălite cu pixuri amărâte şi creioane prost ascuțite. I-am văzut pe unii trăind aproape în mizerie (pe Noica la Păltiniş sau pe Țuțea în garsoniera din spatele Cişmigiului) şi nici unul dintre ei nu a depăşit vreodată o minimă decență a locuirii (Cioran în mansarda sa din rue de l'Odéon sau Heidegger în cabana de la Todtnauberg, al cărei interior l-am spionat cameră cu cameră, în vara lui 2003, profitând de obloanele deschise şi, bineînțeles, de absența proprietarului). Indiferent de faptul că trecuseră sau nu prin închisoare, cu toții aveau o anumită uşurință de a se acomoda la puțin şi sărac, niciodată această capacitate nevenind din „cloşardizare", neglijență sau îngălare, ci pur şi simplu din putința de a se desprinde de lumea confortului în numele unor valori şi al unor exigențe care îi acaparau total şi care, în ordinea existenței, se aflau oricum, din capul locului, foarte *departe* în raport cu ce înseamnă „viața obişnuită". Ciudat este că toți aceşti oameni erau, în felul lor, eleganți, lucru care într-o mare măsură provenea desigur din prestanța lor spirituală şi din apartenența la acea categorie umană pe care cel mai bine o defineşte, dincolo de obârşii, averi şi epoci istorice, cuvântul „aristocrat".

Alexandru Dragomir era un astfel de aristocrat care ne primise într-o cameră de 16 m^2 – dormitor, birou şi living deopotrivă. Lipit de peretele din fața uşii, se afla

un pat mare. La capul lui, o măsuță-noptieră și, în continuare, prelungindu-se pe peretele din stânga ușii, o canapea îngustă pe care puteau sta două persoane. În mijlocul camerei, lipit de picioarele patului, un uriaș fotoliu desfundat, acoperit cu o cuvertură. Sub geam, o masă de lucru, extrem de mică, cu un fotoliu în dreptul ei. Pe peretele din dreapta ușii, biblioteca, cu nu mai mult de o sută-două de cărți, mai toate de filozofie: Hegel (ediția Glockner), Platon în Belles Lettres, Aristotel, monografia lui Jaeger, o ediție masivă în latinește a *Summei* lui Toma d'Aquino, Chamberlain, *Die Grundlagen des XIXen Jahrhunderts*, o ediție franceză în patru volume a *Jurnalului* lui Kierkegaard, *Presocraticii* în ediția Diels-Kranz, Descartes, Leibniz, *Jurnalul* fraților Goncourt, câteva dicționare și altele.

Omul era slab, mărunt de statură, cu un cap mic și pielea pergamentoasă. Avea mâini fine, pe care și le trecea pe rând prin părul mereu rebel, din cauza vârtejului pe care acesta îl făcea chiar deasupra frunții. Impresionantă era privirea: cu inflexiuni metalice și cu aparența de extremă duritate, mai ales atunci când Dragomir vorbea pe firul unei demonstrații, concentrându-se și uitându-se oarecum înlăuntrul său, contaminat de severitatea însăși a gândului pe care îl desfășura. Niciodată până atunci nu văzusem în ochii cuiva, oglindindu-se cu atâta precizie, înlănțuirea pașilor mărunți din care pare că se alcătuiește gândirea. Privirea lui Dragomir, întoarsă în interior, prelua, lăsând apoi să se vadă în afară, mersul acela halucinat pe culoarele nevăzute ale minții. Pentru că se transmitea prin ochi, pentru că devenea *vizibilă*, gândirea lui

avea ceva neliniştitor şi sălbatic. Dragomir semăna teribil cu un „animal care gândeşte“, cu un şarpe sau cu o felină gânditoare. Senzația aceasta dispărea cu desăvârşire şi privirea i se îmblânzea brusc când ieşea din lumea raționamentului său, cel mai adesea „deconstruindu-l“ cu o glumă sau spunând că ceea ce construise el era la îndemâna oricui este dispus să se concentreze – aşa cum tocmai o făcuse el – pe direcția (unică) a gândului.

O lecție de gândire

Bineînțeles că, în ora care a urmat, mi-a făcut cartea praf, demontând-o din temelie, adică pornind de la însăşi definiția *peratologiei* („teoria limitei considerate în raportul ei cu conştiința“) pe care înălțasem, plin de o mândrie filozofică juvenilă, întreaga mea teorie despre tragic. Îmi amintesc şi acum că discuția a început de la faptul că nici „limita“, nici „conştiința“ nu fuseseră definite cum trebuie în cartea mea, drept care pe parcursul textului, îmi reproşa Dragomir, le foloseam indistinct, după cum îmi dicta contextul. „Conştiința“, de pildă, era folosită când în accepțiunea ei pascalian-kierkegaardiană, adică individual-suferitoare, când kantian, ca proprietate a speciei umane („conştiința în genere“), când hegelian (conştiința istorică a unei epoci). Eroul meu tragic era, în consecință, când Werther (sau Hamlet), când reprezentantul nedefinit al omului (muritor prin esența lui), când Nicolae Bălcescu sau Götz von Berlichingen. În mod corespunzător, „limita“ era când limita interioară a

eroului, când corporalitatea ca finitudine („natura"), când un hotar al istoriei. Dragomir mi-a luat apoi la scărmănat o propoziție de care, țin minte, cel puțin în context, fusesem foarte mândru când o scrisesem: „Gradul maxim de dificultate în depăşirea limitei devine, la limită, o limită principial nedepăşibilă." „Ce înțelegi aici prin «dificultate»? m-a întrebat Dragomir. Piedică, stavilă, condiție? În fraza de dinainte vorbeşti de «posibilitatea depăşirii» şi atunci, una peste alta, rezultă că suntem în zona lui «e greu, maică, e tare greu, ba uneori e chiar imposibil». De fapt, limita însăşi nu are «calitatea de a fi depăşibilă», adică mai uşor sau mai greu depăşibilă şi – la limită – de nedepăşit. «Greu» sau «dificil» vine numai din om şi este deosebit de la un om la altul." Am protestat, spunând că „limita" este la mine „transcendentală", că aşadar nu e considerată decât în câmpul conştiinței şi că, în „peratologia" mea cu valențe tragice, nu există o limită „în sine". M-a atacat atunci din alt punct, spunându-mi că nu disting între „conştiința de sine a limitei" şi „conştiința de sine a limitării" şi că, în general, practic „o tehnică a amalgamului" – „Lucrul cel mai periculos în filozofie! Amesteci de pildă tragicul grec cu cel modern, transferând în mod nepermis categorii ale filozofiei moderne în universul elin." Concluzia era că una peste alta e bine, dar, dacă e vorba de „gândire", aş mai avea câte ceva de învățat.

Ne-am despărțit – Noica a mai rămas – şi am plecat cu convingerea că „bătrânii" puseseră la cale un complot care, neîndoielnic, făcea parte din „programul paideic" al lui Noica: Dragomir fusese „duşul rece" care trebuia

să-mi fie administrat în chip preventiv pentru ca debutul cu cartea despre tragic să nu mi se urce la cap. Pe drum, bombănind întruna, am răsucit pe toate părțile obiecțiile lui Dragomir. Apoi noaptea, înainte de a adormi, m-am tot întrebat ce o fi însemnând că mai am câte ceva de învățat în privința lui „a gândi".

Au trecut apoi aproape încă zece ani. Din când în când, Noica venea să ni se plângă că Dragomir i-a mai desființat un capitol din *Tratatul de ontologie* la care lucra. Îl vedeam rar, mai degrabă accidental, şi aveam o imagine destul de neclară despre felul în care-şi petrece timpul. Ştiam, tot de la Noica, ceva despre o „lucrare" referitoare la timp, la care trudea, pare-se, din anii '50, dar nu ştiam nici cu ce rezultate şi nici dacă lucrul acesta va avea vreodată un sfârşit. Apucasem să aflu că el „nu scrie" şi că refuzul lui – care pe noi, elevi ai lui Noica, crescuți în cultul eficacității, al publicării şi al „operei", ne lăsa perplecşi – îşi avea întemeierea într-un soi de egoism al înțelegerii, în ideea că tot ce contează, dacă tot ai ajuns pe lumea asta, este să încerci să te dumireşti în privința ei, „să nu ieşi ca boul din ea". Când ajungeam uneori dimineața la el acasă – îmi cerea câte o carte –, îl găseam cu un Platon sau cu un Aristotel grec deschis pe masă şi, alături, cu un caiet din hârtie proastă pe care zăream de la distanță rânduri înghesuite scrise cu pastă. „Aşadar scrieți!", îl tachinam fericit. „Nu scriu, mă confrunt cu cei care şi-au pus problema înaintea mea." – „Şi de ce nu publicați?", reîncepeam. – „Pentru că nu mă in-te-re-sea-ză, nu înțelegi, domnule Liiceanu?" – „Păi dacă n-ar fi publicat nici ăştia, Aristotel, Descartes, Leibniz, mă rog, oamenii dumneavoastră, cu cine v-ați

mai fi confruntat astăzi? Este clar că sunteți un mare egoist!“, conchideam triumfător.

Jocul acesta s-a repetat de câteva zeci de ori. Uneori îl găseam doar cu un carnețel pus pe masă şi un pix alături. „Ce faceți?“ – „Îmi notez câte un gând. Ca Wittgenstein. Adică ca mine. Uneori se întâmplă să gândesc.“ Pentru că îşi înconjura lucrul cu atâta pudoare, nu i-am cerut niciodată să-mi arate sau să-mi citească ceva. El, cu atât mai puțin, nu s-a oferit niciodată s-o facă. Nu ştiu cum, într-o bună zi, ne-a căzut în mâini eseul lui din tinerețe *Despre oglindă*, cel care, se spunea, fusese adnotat de Mircea Vulcănescu şi „judecat“ apoi, cu Noica de față, într-o întâlnire de la *chalet*-ul din pădurea Andronache. Ne-am aruncat, Andrei şi cu mine – exasperați de-atâta „mister dragomirian“ şi fericiți că-l putem judeca, în sfârşit, pe cel care-i judeca pe toți –, cu lăcomie asupra celor şapte-opt pagini. Aveam, în sfârşit, o „mostră“ din Dragomir. Am conchis repede că nu e cine ştie ce. I l-am trecut apoi şi lui Petru Creția, care era „specialistul nostru în oglinzi“ (de zece ani arunca în două cutii mari de carton bilețele cu notații fie „despre nori“, fie „despre oglinzi“): „Pentru cineva care nu s-a ocupat îndeajuns de chestia asta e destul de bine“, a declarat el ritos şi cu asta discuția s-a închis. Ne liniştiserăm. *Ştiam* acum cine este Dragomir. Era limpede că nu aveam de ce să ne temem. Ne complexase degeaba. Omul nu prea scria sau, oricum, „nu ştia să scrie“. De la Noica învățaserăm că o idee filozofică trebuie să răstoarne modul obişnuit de a vedea lucrurile, *să surprindă*. Cu orice preț. Restul era *fel* de a spune. Aşadar făceam

tumbe şi ne întreceam în pedanterii stilistice. Noi scriam *frumos*. Şi până la urmă asta conta. I-am întors spatele celui care, cu un doctorat neterminat la Heidegger, nu ştia să ne spună altceva decât că trebuie *să înțelegem* lumea în care trăiam şi să învățăm *să gândim*.

Prelegerile din Intrarea Lucaci

Şi aşa au trecut, cum spuneam, zece ani. La sfârşitul lui '84 ne întorseserăm acasă, Andrei Pleşu şi cu mine, după un lung sejur humboldtian din Germania. Alpina noastră idilă spirituală fusese între timp dată pe față – *Jurnalul de la Păltiniş* apăruse cu un an în urmă – şi, prin însuşi acest gest divulgator, „ritualul despărțirii" de Noica se consumase. Eram, aşa zicând, liberi de maestru şi neştiind prea bine, nici unul dintre noi, încotro urma s-o apucăm. Tot ce aveam atunci în minte era că trebuie să scriu cartea despre limită, dar altfel, „liber", fără să pot spune însă anume *cum*. Şi atunci, la începutul lui '85, Alexandru Dragomir i-a cerut lui Noica, într-un superb scenariu ludic, să-i „împrumute" discipolii, deveniți între timp „personaje de roman" (pe Sorin Vieru, pe Pleşu şi pe mine), cu gândul să-i „folosească" drept auditoriu pentru un şir de prelegeri particulare. Noica a fost încântat de idee, cu gândul că în felul acesta îl face pe Dragomir să iasă din bârlog, să se *manifeste*. Într-o întâlnire solemnă care a avut loc la mine acasă, în Intrarea Lucaci, Noica „ne-a cedat" lui Dragomir. Pentru început, s-au fixat trei întâlniri săptămânale şi, la prima,

Dragomir ne-a anunțat, spre stupoarea noastră, că urmează să ne prezinte „o interpretare platoniciană la *O scrisoare pierdută*“. („Am ezitat între una leibniziană, una aristotelică şi una platoniciană, dar am înclinat în cele din urmă pentru cea de a treia“, a început el pe un ton cât se poate de serios.) A vorbit timp de o oră, având în mână o foaie de hârtie pe care îşi arunca din când în când privirea sau de pe care ne dădea câte un citat. Stăteam fiecare într-un fotoliu şi luam, cred, cu toții note. Nu mai trăiserăm în chip evident niciodată aşa ceva. Dragomir vorbea, cu privirea aceea în care se oglindea pelerinajul unui logos subtil către un loc doar de el ştiut, afecta ne-prețiozitatea („pentru că diformul, nu-i aşa?, e un lucru urât, e un «câh»“), trecea de la planuri generale – „Toată piesa lui Caragiale pune în scenă un raport dintre *eikôn* şi *eidos*, dintre periferie şi centru, comicul nefiind altceva decât forma fatal scâlciată a *eikôn*-ului (a localului, a provinciei) în raportarea lui nefericită la *eidos* (centrul, capitala)“ – la savuroase hermeneutici de detaliu („Răspunsul reflex al subalternului Pristanda – «curat» – reprezintă *ecoul*, care nu e altceva decât răspunsul vid de care şeful are nevoie pentru a se auzi pe sine în chip amplificat“). Pentru interpretarea piesei lui Caragiale fuseseră mobilizate citate din *Timaios*-ul platonician, din comentariile lui Augustin la *De anima* a lui Aristotel, secvența „stăpân–slugă“ din *Fenomenologia spiritului*, detalii despre configurația provinciei în Imperiul Roman, etimonul maghiar *világ* (pentru a explica „darea în vileag“ ca pierdere a intimității şi bârfă), sentențe din Ennius… Şi o uriaşă cantitate de inteligență,

vervă şi profunzime. Spre deosebire de hermeneutica demonstrativă a lui Noica în marginea *Luceafărului* sau a basmului *Tinereţe fără bătrâneţe*, făcută spre a ilustra (şi confirma) propriul model ontologic, Dragomir nu voia să demonstreze nimic (nici o idee prealabilă şi nici o teorie sau o doctrină proprie), ci lăsa, heideggerian, lucrul să vorbească prin el însuşi, să se manifeste, să apară în plină lumină, să iasă din ascunderea în care stătuse până atunci. Iar noi, cum de nu văzuserăm până atunci ceea ce ne „arătase" Dragomir? A încheiat prima prelegere (din cele trei, cât a durat interpretarea sa) spunând că în fond nu ne-a comunicat nimic original şi că oricine, dacă vrea să gândească lucrurile atent, va găsi acolo exact ceea ce tocmai apucase el să ne spună.

Era pentru prima oară când vedeam, altundeva decât la Heidegger, fenomenologia „la lucru" şi asta fără urmă de epigonism căznit, ci pur şi simplu ca şi cum, după ce ai deprins un instrument muzical, poţi să-ţi alegi singur melodiile pe care le vei cânta la el.

La capătul celor trei prelegeri, entuziasmul meu a fost atât de mare, încât, după o vreme, am simţit nevoia să dau întregului coerenţa şi cursivitatea unui text scris. Bătut standard la maşină, pe maşina de scris suedeză pe care mi-o adusesem din Germania, textul avea 30 de pagini. Mă îndrăgostisem de el. Nu ştiam, evident, că în felul acesta adusesem pe lume paginile care urmau să deschidă, 18 ani mai târziu, primul volum din „opera" lui Dragomir. Am încercat în câteva rânduri să i le dau să le citească. A refuzat de fiecare dată. Cât despre publicarea lor? Firește, nici gând.

Întâlnirile noastre „de lucru“ cu Dragomir, cu frecvențe extrem de neregulate, au durat până prin anul 2000. Mai întotdeauna începeau cu o prelegere a lui, urmată de discuții. Uneori se întâmpla să înceapă unul dintre noi, alteori întâlnirile erau „libere“, fără un punct de pornire şi fără o temă anume. De la un moment dat am încetat să luăm note, pentru că Dragomir a acceptat să aibă pe o măsuță din preajmă, în timp ce vorbea, un reportofon. După 1995, a intrat în echipă Horia Patapievici şi, din când în când, în funcție de revenirile în țară (făcea un doctorat în Scoția), apărea în Intrarea Lucaci şi Cătălin Partenie. Patapievici mă complexa cu hărnicia cu care, într-un caiet sprijinit pe genunchi, nota de fiecare dată *totul.*

Pentru noi, care am fost confruntați vreme de 15 ani cu *oralitatea* lui Dragomir, a rămas până la moartea lui, în 2002, un mister, dacă Dragomir scria, totuşi, sau nu. Cu excepția acelei traduceri a conferinței lui Heidegger *Ce este metafizica?*, publicată într-o revistă de exil şi semnată împreună cu Walter Biemel, Dragomir nu a publicat, în nume propriu, *niciodată nimic.* Când îl întrebam, unul sau altul dintre noi, dacă scrie, răspunsul era standard: „Nu e important. Încerc doar *să înțeleg.*“ Că „a înțelege“ comporta uneori note, notații, câte o pagină scrisă sau, alteori, câteva pagini scrise la rând era pentru el oarecum neesențial. După moartea lui – nu avea urmaşi şi i-a lăsat „totul“ Ninei Călinescu, doamnei cu care îşi îm-

părțise viața din 1973 – am putut lua întreaga „arhivă“ acasă. Ce am descoperit în ea?

Caiete, peste 90 de caiete, purtând fiecare aerul anilor din care provenea, unele cartonate şi cu cotorul legat în pânză, din perioada freiburgheză, altele, cele mai multe, caiete „socialiste“, fie de format mare, „studențesc“, fie obişnuite, subțiri, de 100 de pagini, fie groase, de 300 de pagini, cu coperte de vinilin de culori diferite. Toate erau numerotate, în mod straniu, de la bun început, prin marcarea unui pătrat în colțul de sus al paginii din dreapta şi prin înscrierea, în mijlocul lui, a unei cifre nepereche. (Majoritatea caietelor începe cu cifra 1 sau 3.) Că numerotarea era făcută din capul locului şi nu pe măsură ce scrisul avansa se vede limpede din faptul că paginile caietului nu numai că nu se umpleau, dar cel mai adesea se opreau cu mult înaintea ultimei pagini numerotate. Intenția de a scrie măcar până la pagina numerotată era de fiecare dată dezmințită prin abandonarea caietului cu mult înainte. Aşa se face că, datorită acestei „spaime de plin“, multe caiete erau mai mult goale, ca şi cum, odată începute, ar fi fost părăsite febril, în vederea unui nou caiet ce aştepta apoi, cu bună parte din pagini numerotate, să fie la rândul lui părăsit. Existau, în schimb, carnete şi carnețele, de mărimi, forme şi culori diferite, dintre care unele erau pline ochi. Senzația era că cel care le umpluse fusese izgonit de o mână nevăzută din „caietele mari“ şi că se refugiase, cu arme şi bagaje, într-o încăpere minusculă, în care totul era înghesuit şi aşezat claie peste grămadă. Aici puteai să găseşti extrase din filozofi greci, latini sau nemți (cu trimiterea exactă la

sursă) – uneori comentate, alteori nu –, reflecții de un rând-două sau dezvoltarea unui gând pe trei-patru pagini, notații despre evenimentele curente, familii de cuvinte, scheme, bibliografii, citate. Unele carnete purtau titluri care dădeau seama de acest bricabrac inepuizabil: *Semințe*, *Vraişte*, *Mâzgălituri*... Judecând după dimensiunile modeste ale paginii, Dragomir părea că preferase să dea bătălia cu problemele care nu îl lăsau în pace nu în câmp deschis, ci provocând ambuscade, atrăgându-le în hățişuri, văi şi strâmtori.

Cu un conținut bine definit erau câteva zeci de caiete care aveau titlul scris clar pe copertă. Printre ele, caietele cu notele de seminar de la Heidegger, caietul de conspect la *Logica* lui Hegel (tot din anii '40), caietul de la cursul lui Nestle dedicat lui Homer, apoi o avalanşă de caiete de note rezultate din lectura făcută de Dragomir până prin anii '50, reluată apoi după anii '70, a marilor filozofi europeni: 14 caiete Platon, 8 caiete Aristotel, 4 caiete Descartes şi 4 Leibniz, 2 caiete Wittgenstein, apoi, disparat, ocupând caiete de sine stătătoare sau grupându-se înlăuntrul aceluiaşi caiet, lecturi din Kant, Hegel, Tarski, Russell, Freud, Jung, Lacan, Eliade. Sub titlul *Eu şi alții*, un caiet început în 1986 strânge laolaltă citate din Platon, Aristotel, logicieni medievali, Toma d'Aquino, Galilei, Kepler, Kant, Fichte, Freud – majoritatea cu comentarii. Existau apoi conspecte şi citate scoase din literatura secundară, de la Gilson până la Koyré sau Janik şi Toulmin, aşa cum existau caiete dedicate geometriei, aritmeticii sau logicii matematice. Un laborator uriaş, care se ramifica în nesfârşite direcții, ajungând

până la marile dinastii europene, la prenumele românești tradiționale pe cale de dispariție sau la denumirea tipografică a principalelor caractere de litere.

Separat, într-o pungă de plastic albă, se aflau patru caiete mari, dedicate toate problemei timpului.

Chronos. Caietele timpului

Tema timpului traversase în mod evident toată viața de „gânditor“ a lui Dragomir. Primul caiet avea 160 de pagini (numerotate din două în două) şi era scris numai pe paginile din dreapta. Pe copertă scria, ca şi pe coperțele celorlalte trei, cu litere greceşti, *Chronos* şi dedesubt erau înşirați cinci ani: 1948, 1949, 1950, 1951, 1952. Caietul acesta, cu foile aproape ruginite pe margine şi, ca aproape toate caietele pe care le folosise Dragomir, din hârtie proastă, era scris în creion (la un moment dat în creion albastru cu vârful tocit, drept care scrisul devenea lăbărțat), când în germană, când în română şi, de fiecare dată, având menționată ziua redactării. Paginile scrise pe 2 martie 1948 sunt, de pildă, dedicate ceasului: „Ceasul nu are trecut, nu are viitor, nu are nici măcar prezent. Şi asta pentru că ceasul nu *este* timp, ci el doar *arată* timpul. De fapt *arată* numai prezentul. Se poate perfect concepe – de nu s-a chiar făcut – un ceas cu arătătorul fix şi cifrele mişcându-se pe rând...“ La 30 august 1948, Dragomir notează: *Was bedeutet „wie“? Was bedeutet „so“? Jedes Vergangene ist* ***immer*** *wie (d. h.* ***so****) und nie Existenz. Jedes Jetzt ist* ***immer*** *Existenz und nie* ***so****.*

Was bedeutet aber „so“? („Ce înseamnă «cum»? Ce înseamnă «aşa»? Orice trecut este *întotdeauna* «cum» (adică «aşa») şi niciodată existență. Orice «acum» este *întotdeauna* existență şi niciodată «aşa». Însă ce înseamnă «aşa»?“) Modul de gândire – atacarea subînțelesului, a ceea ce circula nestingherit şi neinterogat în limbă –, cât şi terminologia sunt heideggeriene, curajul de a merge la dificultatea maximă (timpul, existența, întâmplarea, spațiul etc.) este deopotrivă orgolios şi juvenil.

Caietul, cum spuneam, se întinde pe cinci ani: din 1948 (Dragomir are 32 de ani) până în 1952. Exact perioada în care în România comunismul se aşezase la putere. Principalul punct din programul său fusese realizat: teroarea se instalase temeinic în sufletele oamenilor. Pesemne că Dragomir, intrat deja în clandestinitate culturală, avea senzația, scriind despre timp, că deschide un mare şantier filozofic în subteranele istoriei. Pus pe fundalul istoriei reale, a ceea ce se întâmpla „la suprafață“, caietul lăsa impresia unui pariu disperat, aproape a unui experiment făcut cu sine însuşi: câtă vreme aveau să funcționeze încă reflexele dobândite la Freiburg? Mai exista, în acest caiet, şi ceva provocator în raportul lui Dragomir cu propriul său trecut. Caietul despre timp, în măsura în care consfințea renunțarea la lucrarea de doctorat despre Hegel şi, deopotrivă, la cea despre Platon (amintită în scrisoarea către Heidegger din 1947), abolea statutul de „student“ al lui Dragomir, anunțând totodată intenția şi voința unei gândiri originale. Mai mult, Dragomir intra pe terenul pe care Heidegger poposise vreme de aproape un deceniu, lăsând să se înțeleagă că *Sein*

und Zeit nu „rezolvase“ problema timpului... Aşadar, câtă vreme aveau să funcţioneze încă reflexele dobândite la Freiburg?

Răspunsul ni-l dă cel de-al doilea caiet. El are marcat pe copertă titlul *Chronos II* şi, dedesubt, *27 nov. '78 – 27 dec. '78; 27 II '79* –. Vreme de 24 de ani Dragomir încetase să lucreze la problema timpului. Este perioada în care fusese rând pe rând redactor la editurile Energetică, Tehnică şi Politică, apoi merceolog la Hidrocentrala de la Bicaz şi economist la Exportlemn. Acum este la pensie şi găseşte în el în chip miraculos resursele de a pătrunde din nou într-o încăpere a vieţii sale care părăse părăsită pentru totdeauna. Timp de doi ani – din 1976 până în 1978 – îşi face „încălzirea“, reluând textele clasice despre timp din Aristotel, Augustin, Hegel sau Husserl. Pe 27 noiembrie 1978 reînnoadă gândul din caietul anilor 1948–1952 ca şi cum între timp, în afară de trecerea celor 24 de ani, nimic nu s-ar fi întâmplat. Codul metafizicii tradiţionale este păstrat (*essentia*, *Substanz*, *Sein*, *Anwesen*) şi lupta cu fiinţa lui „aşa“ (*Sosein*) continuă.

Cel de al treilea caiet, intitulat *Chronos. Laboratorium*, se întinde pe perioada 1980–1990 şi reprezintă momentul de culminaţie în dezvoltarea dragomiriană a temei. Sunt numerotate, ca de obicei, din două în două, 395 de pagini şi, cum sunt scrise numai paginile din dreapta, caietul conţine 200 de pagini scrise şi este, astfel, piesa cea mai consistentă a arhivei. Limbajul tehnic, „dur“, începe aici să se îmblânzească, reflecţia devine simplă, prietenoasă, semănându-i acelui Dragomir nesofisticat

pe care-l cunoscuserăm noi în timpul prelegerilor din Lucaci şi care ajunsese să gândească folosind cu precădere cuvintele limbii obişnuite. Tema, la rândul ei, devine suplă şi pătrunde în ungherele nebănuite ale existenței. Expresia „timpul trece“, de pildă, evadează din perimetrul *Dasein*-ului şi ajunge până la „vârsta copacilor“, care „măsoară timpul“ prin ridurile trunchiurilor lor, prin inele, prin „în-semnarea“ ciclicității anuale, păstrându-şi astfel calendarul încrustat în „carne“. Interesant, iarăşi, este să constați cum ipostazele timpului capătă aici personalitate, au „stări“ şi specii (la un moment dat e vorba de „trecutul pierit“, de pildă – care e mai mult decât trecutul care doar „a trecut“ –, de trecutul mort, nimicit, fără urme, neființă pură care depăşeşte infinit trecutul păstrat), şi cum, mlădiindu-se astfel, intră în stranii rezonanțe şi corespondențe unele cu altele. Viitorul, de pildă, nu e simplu şi nedeterminat, ci are o structură: există un viitor imediat, corespunzător retenției din trecut, şi care e „trecerea“, aşa cum există un viitor îndepărtat, corespunzător amintirii în trecut, şi care e necunoscutul. La pagina 127, este frapantă o notație cu tentă apocaliptică despre trecut. Nu cumva, se întreabă Dragomir, am putea surprinde mai bine ființa trecutului încercând să aflăm ce s-ar întâmpla dacă îl suprimăm? În primul rând n-ar mai exista „prezențele trecutului“, adică morții, mormintele şi cimitirele, n-ar mai exista apoi monumente, comemorări şi aniversări. N-ar mai exista tradiție, obiceiuri şi obişnuințe. N-ar mai exista Istoria. Dar n-ar mai exista nici ştiință şi nici măcar cunoştință empirică, ambele presupunând deja-ştiutul.

Nu s-ar mai şti nimic. Ar rămâne doar prezentul lui „este“, ca etern început, şi viitorul redus la un pur necunoscut. Tot acum Dragomir începe să simtă *enorma încărcătură metafizică a banalității* şi faptul că centrul de greutate al filozofiei se află în reflecția asupra banalului, adică asupra miilor de fleacuri din care ni se alcătuieşte viața.

Discursul din cel de-al treilea caiet despre timp îşi pierde tonul distant al începutului, îşi pierde „indiferența“, capătă tonuri „existențiale“ şi, pe alocuri, inflexiuni lirice. („Tristețea consumării vieții şi, odată cu ea, simțământul că faci parte din ceva ce-ți scapă, poate fără apel.“) La un moment dat, la pagina 127, Dragomir se simte luat în primire şi devorat de însuşi subiectul căruia îşi dedică viața. Notează atunci, sub data de 28 aprilie 1984, insinuându-se în text cu întreaga fragilitate a persoanei sale, următoarele cuvinte subliniate: „*Fiindu-mi teamă că o să încep să uit unele gânduri, scriu în continuare, de azi încolo, alandala şi gânduri noi şi – mai ales – ceea ce ştiu de mult, dar n-am aşternut pe hârtie.*“

Cel de-al patrulea caiet, intitulat *Chronos. Note*, are 221 de pagini numerotate (aşadar 110 scrise) şi este nedatat. Cel mai probabil e să fi fost redactat în paralel cu cel de-al treilea caiet (şi nu să-l fi continuat, după 1989). Specificația *Note*, din titlu, vorbeşte despre caracterul total relaxat al discursului care „aspiră“ oarecum gânduri despre timp venite din toate direcțiile, fie din mintea autorilor clasici (este plin de citate eline), fie, cu precădere, aparținându-i lui Dragomir, toate în vederea unei posibile prelucrări ulterioare. *Forma* notațiilor variază

de asemenea: de la schemă la textul discursiv şi până la *flash*-ul gândirii, la notația fulgurantă. De pildă: „*Prezentul* fulgerător al orgasmului este totodată zămislire a *viitorului*.“ Sau: „Trecutul: singurul timp *încremenit*.“ Sau: „Bolile trecutului: uitare, măsluire, eroare.“ Alteori e vorba de *teme de gândire*. E limpede, spune Dragomir, că e o deosebire temporală între când *văd* o mişcare şi când *aud* o melodie. Dar atunci, dacă plastica pare funciar ancorată în văz, iar muzica în auz, cum e cu putință îmbinarea lor în balet? În altă parte: cum se face că în cazul viitorului pot fie să mă duc eu către el (proiectare), fie să stau şi să-l las pe el să vină spre mine (aşteptare)? Şi ce este mai important în viitor? *Năzuința* mea, faptul că eu „tind către“, sau *ceea ce aduce* viitorul? În altă parte: fiecare „acum“ se repetă şi totuşi este un altul. Dar care e legătura dintre repetare şi trecere?

Crase banalități metafizice.
Caietele de vinilin

După ce am parcurs „caietele timpului“, care urmau să alcătuiască neîndoielnic un volum de câteva sute de pagini, am deschis celelalte caiete mari, pe care le botezasem, după faptul că erau toate îmbrăcate în supracoperte de plastic (verzi, negre sau maro), „caietele de vinilin“. Erau şase la număr: trei dintre ele fuseseră marcate de acel *horror pleni* care îl cuprindea periodic pe Dragomir şi care îl făcuse să le părăsească după 17, după 21 sau după 25 de pagini (din cele 300 câte avea fiecare

caiet) şi să se refugieze în carneţele şi blocnotesuri. Celelalte trei erau însă importante şi în ele se putea vedea cel mai bine ce devenise în cele din urmă, urcând până către anul 1997, gândirea lui Dragomir. „Caietul verde", început după 1986, conţinea micro-eseuri, nu mai mici de 4 pagini şi nu mai mari de 18, cu titluri neaşteptate: *Trezitul de dimineaţă, Nemurirea sufletului* (cu specificaţia „pusă băbeşte"), *Ţinutul urâtului-scârbosului*, *Uzura*, *Greşeala*. „Caietul negru" şi „caietul maro" – intitulat *Eu*, 1 – erau cele mai consistente şi conţineau un soi de „jurnal de idei", în cazul „caietului negru" ţinut pe ani şi pe zile. Notaţiile din acest caiet se întindeau pe 12 ani (între 1980 şi 1992), iar cele din al doilea, nedatate, începeau cel mai probabil după 1994.

Ambele caiete păreau atinse de un soi de neastâmpăr al gândirii, de o „lăcomie noetică", de nevoia de a devora mental fiecare detaliu al vieţii, de a-l lua din locul în care stătea (cuminte, subînţeles şi nebăgat în seamă), de a-l întoarce pe toate feţele, pentru a-l pune (o vreme) deoparte şi pentru a-l relua apoi, ca şi cum prima examinare n-ar fi fost suficientă şi ca şi cum o grămadă de detalii din detaliul acesta esenţial al vieţii scăpaseră la prima privire a gândului. Cum ajunsese omul acesta, care vreme de 18 ani se trudise cu marea problemă a timpului, să mediteze, după vârsta de 65 de ani, doar asupra unor lucruri care, în raport cu *Timpul*, păreau simple fleacuri? Răspunsul nu putea fi decât unul: însăşi problema timpului i le scosese în cale, *ele însele* erau timpul, erau mărunţişul în care trebuia schimbată bancnota aceasta uriaşă pentru a obţine miile de chipuri ale vieţii. Căci timpul *era* viaţa. Iar chipurile vieţii se revărsaseră ca de

pe o enormă tipsie în poala gânditorului care își petrecea acum vremea prefirându-le la nesfârşit, ca pe cea mai de preț comoară: despre lucrurile spuse şi despre cele nespuse, despre stângăcie în comunicare, despre greutatea cuvintelor, despre bătrânețe, despre orele timpului şi orele zilei şi nopții, despre singurătate, despre cele şase mişcări ale omului în spațiu şi despre simbolistica lor, despre enunț, despre actul sexual, despre agresivitatea ideilor, despre actor, despre „cunoaşte-te pe tine însuți", despre sensul lumii, despre lipsă, despre sport, despre precaritatea vieții, despre ce înseamnă a şti, despre exteriorizare, despre societatea fără de Dumnezeu, despre regimuri totalitare, despre față şi dos, despre tranziție, despre ştiință, despre mitul cuvintelor, despre viață ca bun consumabil, despre istorie, despre corpul meu şi eu, despre uitare, despre calendarul astronomic şi cel religios, despre semne, despre teoria lui „şi-şi", despre trup, despre lene, despre serviciile secrete, despre mânuirea neprevăzutului, despre talent...

„E dracul gol", spusese Noica despre Dragomir. Dacă dracul era cel care luase în stăpânire pomul cunoaşterii după cădere, atunci Dragomir era dracul gol. Sigur este că, în locul lui Adam, ar fi apucat să muşte din *toate* fructele interzise. Şi cu toate acestea, în frenezia lui *de a înțelege totul* era mai degrabă ceva din psihologia unui etern student care abordează Creația ca pe o temă şi care se pregăteşte asiduu pentru ziua în care urmează să fim examinați de Dumnezeu. De altfel o ştie şi o spune, în 8 ianuarie 1993, într-o formidabilă notă din carnetele intitulate *Seminție*: „În fond, eu fac o teză de doctorat la

Dumnezeu.“ Lucrul cel mai important care s-a întâmplat în viața lui Dragomir este tocmai acesta: la un moment dat, şi-a schimbat conducătorul tezei. A simțit pur şi simplu că orice tematică imaginabilă în termeni universitari este prea îngustă în raport cu tot ce e de gândit. La 1 septembrie 1979 notează: „Seara se lasă frumos pe încredințarea mea că nu ştiu să scriu (scriu sec, schematic) şi pe un suflet plin de bucuria că sunt atâtea probleme la care trebuie să te gândeşti şi care stau aici, la îndemâna noastră, ca pomii, ca florile.“

În seama cui rămâne sarcina gândirii

Dar ce înseamnă „să te gândeşti“? Există vreun om care nu gândeşte? Nu este gândirea un atribut al ființei umane? Nu gândim cu toții clipă de clipă, din clipa în care ne trezim şi până când, mergând să ne culcăm, adormim din nou? Evident, aşa stau lucrurile. Numai că, de gândit, noi gândim *în marginea* a ceea ce facem şi *pe parcursul* preocupării. Dar nu facem din gânditul ca atare o preocupare în sine. Când gândim, adică *tot timpul*, noi gândim *pragmatic*. Nu ne oprim din treabă ca să ne gândim cum e cu putință treaba. Nu luăm niciodată vacanță de la ceea ce facem, ca să ne gândim – *fără să facem nimic altceva* – la tot felul de lucruri pe care în mod curent le facem. Nu ne oprim din ciocănit ca să ne gândim la ființa ciocanului şi la ce este în sine un ustensil. Nu ne sculăm dimineața din somn pentru a ne gândi ce înseamnă intrarea în somn şi revenirea la starea de

veghe. Ne miră în treacăt un vis, dar nu ne stupefiază până într-atât faptul că visăm, încât să cădem realmente pe gânduri în privința putinței noastre de a visa şi a realității stranii care e visul. Ne considerăm, unii dintre noi, intelectuali, dar nu ajungem niciodată să ne întrebăm ce este de fapt un intelectual şi când anume apare el, în postura de intelectual, pentru prima oară pe lume. Pe scurt, ca să gândeşti trebuie să gândeşti *altceva* decât ceea ce în mod strict faci, şi anume să te gândeşti *mirându-te* în privința a ceea ce îndeobşte faci fără să-ți fi tălmăcit în prealabil esența lucrului pe care-l faci.

Această pauză, care survine în activitatea noastră curentă şi în care se insinuează întrebarea şi comentariul gândirii, nu este, pentru marea majoritate a oamenilor, un lucru obişnuit. Şi chiar dacă se mai întâmplă ca oamenii să „cadă pe gânduri", ei nu o fac îndeajuns de sistematic (ceea ce înseamnă destul de des şi procedând cu o metodă anume) pentru a deveni „gânditori". În plus, pentru a deveni cu adevărat gânditor, nu e de ajuns să ai vocația aceasta a pauzei. (Atunci orice cioban, care în miezul unei zile de vară stă sprijinit în bâtă şi-şi paşte oile, cu privirea pierdută în zare şi mestecând alene vârful unui pai, ar fi automat un gânditor. Pentru că, neîndoielnic, el se gândeşte „la ceva".) Mai e nevoie, ca să devii „gânditor", să iei cunoştință de tot ce au făcut (adică „au gândit") cei care, înaintea ta, şi-au transformat existența într-o prelungită pauză de gândire şi s-au confruntat cu problemele cu care te confrunți şi tu. Or, asta presupune o imensă osteneală cu gândurile altora, nimeni neputând să-ți garanteze că, după ce te-ai ostenit astfel, mai eşti capabil să gândeşti, cu gândurile celorlalți cu

tot, *pe cont propriu*. Orice gânditor adevărat a trebuit să facă față acestei situații: să evite să fie un diletant, ignorând ceea ce alții au gândit înaintea sa, şi să evite riscul de a nu mai ajunge la sine, înghițit sub revărsarea gândirii celorlalți. Vacarmul gândirii celorlalți trebuie la un moment dat să înceteze, pentru ca în liniştea care se aşterne să-ți poți auzi vocea propriei gândiri.

Latinii aveau un remarcabil cuplu de cuvinte – *otium–negotium* – a cărui semnificație ne ajută să înțelegem întocmai ceea ce am spus. *Otium* este tocmai „pauza" de care vorbeam, răgazul care intervine atunci când „agitația preocupării" (*negotium*) încetează. Gândirea este imposibilă într-o lume a „negoțului", pentru că negoțul este prin excelență lumea activității în care gândirea este *integral absorbită* – şi astfel anulată ca gândire pură – de *ceea ce* faci, de obiectul în sine al activității. Pentru că are nevoie ca în prealabil omul *să stea*, gândirea este, în însăşi esența ei, „oțioasă", leneşă, superior-trândavă.

Ei bine, Dragomir a preluat această „sarcină a gândirii" într-o vreme în care în România nimeni nu mai gândea şi în care gândirea, în sensul descris mai sus, se degradase cam peste tot în lume. Ne-am putea juca spunând că Dragomir iese la pensie (de la Exportlemn!) şi „începe să gândească" exact în anul în care Heidegger moare – în 1976. În orice caz, Dragomir este conştient că postul de „gânditor" era vacant. În „caietul negru", pe 6 noiembrie 1983, notează: „În intelectualitatea noastră eseistul învârte idei, logicianul raționează, iar profesorul sau cercetătorul prezintă lucrări. De gândit cine mai gândeşte?"

Judecând după întâlnirile câtorva dintre noi cu el şi după arhiva lui rămasă până în urmă cu un an „secretă“, Dragomir a fost un gânditor, unul dintre foarte puținii pe care i-au avut românii, dacă nu cumva singurul, în cazul în care suntem dispuşi să avem în vedere cu precădere două lucruri: 1) o formidabilă întâlnire *la sursă* cu cei care gândiseră înaintea sa o problemă; 2) o tehnică a gândirii dobândită în priză directă la Freiburg şi pusă la punct printr-un exercițiu neîntrerupt (pesemne zilnic) vreme de peste 20 de ani. Această decorticare a obiectului gândirii printr-o dublă operație – conectarea acestuia la istoria gândirii lui, urmată de scrutarea lui prin văzul fenomenologic – era lecția bine învățată de Dragomir de la Heidegger.

Lecția lui Heidegger: o tehnică a gândirii în marginea umilului

Dacă ar fi să amănunțim această lecție, ar trebui să ne oprim o clipă asupra tehnicii de scrutare şi a „văzului fenomenologic“. Adevărul e că privitul acesta de o calitate specială era precedat de o *capacitate a mirării* de care Aristotel vorbise deja în prima carte a *Metafizicii* sale.

Dar atenție! Mirarea aristotelică, pentru a fi una cu adevărat filozofică, apărea mai cu seamă în preajma obiectelor care *evadau* din sfera preocupărilor noastre. Altfel spus, cu cât mai ne-experimentat şi ne-experimentabil era un obiect, cu cât mai departe se afla el de viața noastră de zi cu zi, cu atât el devenea mai demn de

mirare filozofică. Mişcările planetelor erau pentru Aristotel mai demne de mirarea noastră decât fiinţa sandalei pe care o încălţăm în fiecare dimineaţă. „Principiile şi cauzele prime“ ale universului, iată supremul obiect al ignoranţei şi mirării noastre şi, ca atare, unicul şi adevăratul obiect al preocupării filozofice. Dacă fenomenologia heideggeriană începe şi ea de la virtutea filozofică de a te mira, direcţia mirării este de astă dată total schimbată. Iar sursa acestei schimbări de direcţie trebuie căutată în revalorificarea dialogurilor de tinereţe ale lui Platon, adică exact acolo unde Socrate se miră şi îşi pune întrebări în privinţa lucrurilor din care e făcută viaţa noastră de zi cu zi, dar de care, în jurul său, nimeni nu se miră. Tocmai tehnica aceasta a mirării în faţa subînţelesului – în faţa a ceea ce, prin exces de utilizare, nu mai constituie pentru nimeni o problemă şi care, ca atare, nu mai merită gândit, re-gândit şi analizat – este resuscitată de Heidegger. Heidegger nu se întreabă asupra „cauzelor prime“ şi asupra „principiilor ultime“, ci asupra lucrurilor a căror frecvenţă este maximă în viaţa noastră sau în exprimarea noastră de zi cu zi. El nu se întreabă, de pildă, despre „a fi“ aşa cum se întreabă, hierofanizând, ontologia tradiţională (care ajunge în chip fatal la „Fiinţă“), ci doar în măsura în care „a fi“ stă în inima însăşi a vorbirii noastre curente, folosindu-ne de el aproape în fiecare propoziţie pe care o rostim. Heidegger nu chestionează „arheii lumii“, ci se întreabă ce înseamnă „a gândi“, ce se înţelege prin „lucru“, ce este tehnica, adică exact ceea ce reprezintă, pentru noi toţi, familiarul prin excelenţă şi care ne determină fiecare clipă a vieţii. Cu

cât ceva este mai familiar – ceea ce înseamnă mai nebăgat în seamă, mai „trecut cu vederea“ –, cu atât el este mai *denkwürdig*, mai „demn de a fi gândit“. Apare în felul acesta *o formidabilă democratizare a obiectului gândirii în filozofie*: ceea ce este umil, inaparent, lipsit total de marca prestigiului – la limită firul de praf, gunoiul, murdăria („stratul «câh»“, spunea Dragomir) – poate să mobilizeze gândirea la fel de bine şi cu mai mult folos pentru a înţelege lumea în care trăieşti decât tradiţionalele obiecte sublime ale gândirii: cauza supremă, spiritul, nemurirea etc. Când Dragomir vorbeşte de bucuria pe care i-o provoacă „problemele la care trebuie să te gândeşti şi care stau aici, la îndemâna noastră, ca pomii, ca florile“, el exprimă tocmai „tropicalizarea gândirii“, faptul că în ograda ei e loc pentru toate florile (şi buruienile) lumii şi că toate, supuse mirărilor noastre nesfârşite, pot să stârnească exuberanţa gândirii. Aceste uriaşe zăcăminte de probleme nu pot fi descoperite decât prin atenţia acordată evidenţelor pe care nu le mai percepem tocmai din cauza caracterului lor prea evident. Chestionarea familiarului, a *prea-familiarului* este lecţia învăţată de Dragomir de la Heidegger. „A pune în raza lui *thaumazein*, a faptului de a te mira, aceste de-la-sine-înţelesuri“, notează el undeva. *Totul* poate fi în felul acesta *de gândit*, totul cade până la urmă în sarcina gândirii. Femeia e diferită de bărbat. O evidenţă. Dar în ce constă această diferenţă? *O scrisoare pierdută*. O evidenţă din care citim, vorbind româneşte, la tot pasul. O evidenţă, din moment ce ea a devenit mediul spiritual pentru fiecare dintre noi. Dar întrebaţi fiind, putem

noi oare spune care anume este ființa *Scrisorii pierdute*? Trăim cu toții într-un mediu spațial sau temporal, ne mișcăm de ici-colo și suntem „contemporani". Este evident, e subînțeles, toată lumea știe asta. Dar ce înseamnă să fii contemporan și să te miști încoace și încolo?

Putem deja observa că între această *mirare* (în fața lucrurilor copleșite de propria lor familiaritate) și *vedere* se naște o relație intimă. Căci vederea pe care fenomenologia o propune trăiește pe spezele a ceea ce *a fost trecut cu vederea*, uitat, obnubilat, ne-mai-băgat-în-seamă. Vederea fenomenologică este până la urmă una care își extrage acuitatea dintr-o prealabilă orbire. Toate lucrurile din jurul nostru sunt căzute, prin exces de utilizare, într-un soi de leșin ontologic. Fenomenologul dotat cu prospețimea privirii dintâi este un resuscitator apt să practice un *bouche-à-bouche* filozofic cu lucrurile care, victime ale anopsiei noastre, au devenit letargice.

În acest context, filozofia devine desigur *originară*: ea este o „askesis", un exercițiu în spațiul privirii prime. Dar care este originea acestei priviri? Este oare această privire „primenită" rezultatul unei dotări de excepție de care, prin grație divină sau genetică, nu se bucură decât filozofii, în speță fenomenologul? Aici am putea aduce în discuție ipocrizia fundamentală caracteristică fenomenologiei (una de care lui Dragomir îi plăcea să abuzeze) și pe care mai apoi se înalță falsa ei modestie. Ca și rațiunea la Descartes (*le bon sens*), privirea fenomenologică este un bun egal distribuit pe care în principiu oricine îl poate utiliza. Cu toții, dacă vrem, putem ajunge să privim și să vedem „este"-le fiecărui lucru. Ceea ce-l

deosebeşte pe fenomenolog de omul de rând este aşadar o chestiune de *voinţă*. Şi de efort, desigur. Trebuie *să vrei* să vezi un lucru dincolo de straturile de prejudecăţi sub care l-a îngropat opinia comună, dincolo de deformările la care îl supunem zi de zi prin flecăreală, prin curiozitatea noastră vidă şi prin ambiguităţile noastre. Privirea fenomenologică este în primul rând una eliberată şi care, la rândul ei, eliberează lucrul din ascunderea (fatală) în care derapajele de limbaj şi rutina îl menţin clipă de clipă. Efortul este, după cum vedem, de tip arheologic: privirea fenomenologică excavează, scoate la lumină, spală, curăţă. Atât. Totul vine până la urmă dintr-o atentă concentrare asupra lucrului pe care vrem să-l recuperăm printr-o gândire-privire adecvată.

Din acest punct de vedere fenomenologia nu-şi propune, *originară* fiind, să fie *originală*. Iar Dragomir făcea prin excelenţă paradă de această voită lipsă de originalitate. Căci atenţia şi concentrarea, nu-i aşa?, nu au în ele nimic original. Tot ce pun ele în joc este, am văzut, nevoia de a înţelege, o tehnică de concentrare şi de exerciţiu. Dragomir nu credea, vorbindu-ne, că vine cu ceva de la el spre a-l adăuga lucrului în discuţie, înfrumuseţându-l sau făcându-l mai interesant. „În filozofie te arunci gol, ca în apă“, notează el într-unul din caietele sale. „Dacă te arunci îmbrăcat, te trag la fund hainele şi ghetele, chiar de ştii să înoţi.“ „Hainele“ şi „ghetele“ sunt aici zorzoanele spiritului propriu, orgoliul pre-ştiinţei tale şi al „ideii“ tale, iar dezbrăcarea este ritualul prealabil pe care filozoful îl execută pentru a anunţa că în actul interpretării trebuie să apară firea

lucrului interpretat, şi nu ingeniozitatea interpretului. Interpretul interpretează doar des-cifrând, găsind cifrul lucrului („este"-le lui) pe care oamenii nu-l mai văd fie pentru că nu-l caută, fie pentru că nu mai au privirea proaspătă asupra lui. Pe scurt, dacă vrei să ajungi la ființa unui lucru, trebuie să te laşi ghidat de el.

Dar atunci, dacă totul se reduce la o sporită atenție, la focalizarea privirii şi la descifrare, este ridicol să vrei să fii autor. E pretențios să-ți pui semnătura pe o „simplă" privire. Am văzut că Dragomir îşi încheia fiecare prelegere spunând că ideile lui erau ideile care i-ar fi venit oricui în minte dacă ar fi avut dorința sau bunăvoința să considere, cu seriozitatea cu care o făcuse el, lucrul despre care fusese vorba.

Unde, în toate acestea, începe ipocrizia? În faptul că Dragomir ştia bine câtă „opinteală a înțelegerii" se ascunde în spatele „simplei priviri". Scrutarea fenomenologică – aceea care surprindea ceea ce nimeni nu mai vedea (sau nu mai văzuse) într-un lucru, aceea care „vedea" în orice lucru partea ascunsă a propriei sale manifestări – era de fapt suprema dificultate a gândirii şi, ca atare, ceva ce era departe de a fi la îndemâna oricui. Aşa se face că personajul care, în numele democrației inițiale a privirii „egal distribuite", păruse definitiv evacuat din scenă – autorul, adică – reapărea acum, când gândirea aceasta născută prin eliberarea ascunsului era confruntată cu *proba supremă a formulării*. Heidegger însuşi trebuise la un moment dat să părăsească drumul deschis de *Ființă şi timp* pentru că ratase expresia, pentru că limba nu mai putuse urma gândirea. Iar pentru Dragomir,

scrisul fusese neîndoielnic povara vieții sale de gânditor. Într-o scrisoare adresată lui Noica în noiembrie 1981, la capătul textului (neterminat) intitulat *Socrate*, Dragomir scrie: „Dragă Dinule, m-am plictisit. Toată admirația pentru cei ce scriu, sunt nişte eroi. Dar cum poți să scrii, când ai putea să gândeşti? Numai femeile nasc, noi concepem (*sic*).“ Că această pronată sterilitate a gândirii (scutită, chipurile, de proba obiectivării, a „naşterii“ prin scris) este un moft, un răsfăț de moment, menit să ascundă dacă nu un handicap cel puțin o inapetență, reiese limpede dintr-o altă mărturisire aruncată într-unul dintre caietele sale: „Unde am dificultăți? Am dificultăți în *a prinde* propriul meu gând. Ca să ştii ce gândeşti trebuie să faci un efort. Ca să ştii ce gândeşti trebuie să-ți formulezi gândurile. Dar cât este de greu!“

Cert este însă un lucru: în aceste condiții de totală austeritate, „a face filozofie“ înceta să însemne un „fapt de cultură“. Când Dragomir invoca numele clasice ale filozofiei sau când trimitea cu o uşurință spectaculoasă la surse eline, latine sau germane, nu o făcea spre a ne dovedi soliditatea formației sale filozofice şi cu atât mai puțin pentru a ne epata sau pentru a face paradă de cultură. Ştia pur şi simplu că pentru un profesionist al gândirii actul de gândire întâlnea, la capătul singurătății lui, gândirea „marilor filozofi“. În ianuarie 1996, Dragomir îi împărtăşeşte lui Cătălin Partenie următorul gând: „De ce e nevoie să-i citeşti pe marii filozofi? Când te uiți la Aristotel, de pildă, după ce ai gândit singur o problemă, vezi că din, să zicem, zece lucruri pe care el le zicea despre acea problemă, tu ai zis trei, dintre care două

le-ai zis prost.“ Tocmai pentru că aceşti filozofi erau „mari“, tocmai pentru că, prin ei, îţi dădeai seama cum şi la ce nivel se pune o problemă filozofică, ei deveneau însoţitorii fatali pe drumul gândirii proprii. Era firesc ca atunci când gândeşti un lucru, de vreme ce nu îl gândeşti tu pentru prima oară, să îl gândeşti împreună cu cei care l-au gândit înaintea ta. De aceea, orice autor citat era pentru el o formă de *mit-denken*, de „a gândi pe urmele altora“, laolaltă cu ei. Iar aici, deopotrivă, lecţia era eminamente heideggeriană. Ne-heideggerian era doar faptul că Dragomir nu avea „cod“. Nu construia, ca Heidegger, concepte, nu îşi crease un *idiom*, ci, în măsura în care în prelegeri sau în scrisul său prefera colocvialismul şi formularea abruptă, el era mai aproape de imaginea acelui Socrate care, în *Banchetul*, filozofa, potrivit spuselor lui Alcibiade, în limba fierarilor, cizmarilor şi tăbăcarilor. Însăşi fragmentaritatea gândirii sale (până şi discursul despre timp, urmărit şi „construit“ de-a lungul anilor, se alcătuieşte sub forma unui *jurnal* de idei) vorbeşte de intenţia lui Dragomir de a de-solemniza total filozofia.

Să mai adăugăm la toate acestea *autenticitatea* efortului său, garantată prin însuşi faptul că efortul ca atare nu era prins în nici un circuit cultural instituţional. Alexandru Dragomir – ne reamintim acest lucru – nu-şi propusese niciodată să publice. Mai mult, nu-şi propusese să scrie cu gândul că cineva ar urma să descopere într-un târziu manuscrisele sale şi că astfel ele vor vedea, în cele din urmă, „lumina tiparului“. Am putea spune chiar că, în măsura în care scrisul este o preocupare la care se

ajunge prin mimetism cultural şi prin asumarea unei profesiuni intelectuale definite, Dragomir nici nu a scris vreodată. Miile de note risipite prin caiete, carnete, carneţele şi pe petice de hârtie reprezintă consemnarea mai mult sau mai puţin sistematică, mai extinsă sau mai concentrată, a unor *etape de gândire* în raport cu care scrisul apare într-o poziţie oarecum accidentală şi, oricum, secundară. Dacă ar fi putut ţine minte tot ce gândea, pesemne că omul acesta nu ar fi notat niciodată nimic. Sunt convins că visa uneori la o gândire paradiziacă, la una care venea *de dinaintea căderii în scris* şi care nu avea nevoie, pentru a avansa, de cârja literelor.

Un naufragiu ratat

Toate acestea traduc o indiferenţă suverană în raport cu faptul de a exista public. Dragomir nu primea şi nu aştepta de la nimeni nimic, în nici un caz nu aştepta recunoaştere, care, în absenţa comunicării cu altul şi a publicării, nu avea de unde să vină. Dacă nu ne-ar fi cunoscut pe noi, cei câţiva, cu gândul de a face din noi un debuşeu pentru câteva dintre ideile lui şi un prilej de a gândi cu glas tare, singurătatea gândirii lui ar fi fost perfectă. Mai mult, viaţa şi „faptele sale de gândire“ ar fi dobândit – aşa cum poate îşi dorise – statutul acela incert de existenţă pe care îl au comorile dispărute pe fundul mării şi care, existând oarecum, nu mai există de fapt pentru nimeni. În fond, tot ce se întâmplă acum cu

el – paginile acestea, cartea pe care o însoțesc, volumele care vor apărea în continuare – reprezintă povestea unui naufragiu ratat. Pentru o dată la români ne aflăm, cu Dragomir, în ontologia lui „a fost să fie".

Setea lui Dragomir de *a afla totul pe cont propriu*, nevoia, devenită covârşitoare cu vremea, de a se lămuri ce e cu el şi cu lumea în care fusese „aruncat", îl apropie în mod straniu de un gânditor care a trăit cu 2 500 de ani înaintea lui şi care, de altminteri, este singurul despre care a scris în mod recurent: Socrate. Tot cortegiul problematicii socratice a lui „a şti" (a crede că ştii, a nu şti că nu ştii, a şti că se poate şti sau că se poate încerca să ştii etc.), de care depinde până la urmă *felul în care ne alegem viața*, i s-a părut lui Dragomir că este suprema enigmă a filozofiei şi lucrul căruia merită să-i închini viața.

Ca şi povestea lui Noica retras la Păltiniş, povestea lui Dragomir retras în tranşeele gândirii pune problema drumurilor pe care un intelectual le are la dispoziție atunci când nu vrea să recurgă la singurul drum oficial acceptat: acela care sfârşeşte printr-un dialog obedient cu puterea. Altfel spus – şi în termeni dramatici – povestea lui Dragomir răspunde la următoarea întrebare: cum poți să-ți împlineşti un destin care este incompatibil cu lumea istorică în care trăieşti? În caietul din 1997, pe coperta căruia Dragomir a scris *Vraişte*, la pagina 14 – sub titlul *Dictatul din somnul-trezie de după prânz, 23 aprilie* –, se află următoarea poveste: Trei oameni stau de vorbă pe lumea cealaltă. Unul spune: „Eu n-am făcut mare lucru în viață, dar am făcut o seamă de fapte bune."

Al doilea spune: „Eu n-am făcut fapte bune, dar am făcut bine lucrurile la care mă pricepeam.“ Al treilea spune: „Eu am făcut şi fapte bune, şi lucrurile la care mă pricepeam.“ Dumnezeu îi aude şi le spune: „Ce căutaţi voi aici? Aici nu se *judecă* ce aţi făcut. Aici îşi au locul cei care şi-au trăit viaţa pe care le-am dat-o şi care trebuia trăită şi preţuită doar ca un dar. Nu v-am cerut să dregeţi lumea făcută de mine nici prin fapte bune, nici prin făptuiri.“ Şi Dragomir îşi încheie povestea visului de după prânz cu aceste cuvinte: „Am întrebat cum e cu cel ce nu şi-a putut trăi viaţa din cauza împrejurărilor care i-au înjosit-o şi sacrificat-o – dar n-am primit nici un răspuns.“

Acum, când cele nouăzeci şi ceva de caiete au ieşit din subteranele istoriei şi aşteaptă să fie descifrate, publicate şi judecate (dar de către cine?), se pune cu adevărat întrebarea: Este destinul lui Dragomir unul mutilat? Sau, poate, Dragomir n-a ştiut să-şi interpreteze tocmai propria-i viaţă? E posibil ca în după-amiaza din 23 aprilie 1997 Dragomir să se fi trezit prea devreme şi să nu mai fi auzit răspunsul pe care îl aştepta. Poate că, potrivit unor calcule mai înalte, istoria mutilată în care a trăit i-a dat şansa, exact în măsura în care părea că îi fură viaţa, să şi-o împlinească.

GABRIEL LIICEANU

ianuarie 2004

Notă asupra ediției (2004)

Acest prim volum din opera lui Alexandru Dragomir, care marchează debutul său postum, strânge laolaltă o parte dintre prelegerile pe care acesta le-a ținut între anii 1985 şi 2000 în casa lui Gabriel Liiceanu în prezența unui auditoriu alcătuit, în afara gazdei, din Sorin Vieru, Andrei Pleşu şi Thomas Kleininger (care a luat parte la aceste întruniri doar până în 1989). După 1995, celor trei li s-au adăugat Horia Patapievici şi, în anii 1998–1999, Cătălin Partenie (care-l cunoştea pe Dragomir din 1987).

Nu toate prelegerile s-au păstrat. De la primele, ținute în anii 1985–1986, nu au rămas decât notele luate de participanți. Prelegerile ținute între 1986 şi 1988 au fost toate înregistrate pe bandă magnetică de către Gabriel Liiceanu. Dintre prelegerile ținute după 1989, doar foarte puține au fost înregistrate pe bandă, şi acestea mai cu seamă de către Sorin Vieru. Din restul prelegerilor, al căror număr şi a căror tematică nu mai pot fi astăzi determinate cu precizie, nu s-a păstrat nimic. Prelegerea *Despre firul de praf*, ținută în primăvara anului 1987 şi pe care cei doi auditori din acea zi – Sorin Vieru şi Gabriel Liiceanu – o păstrează în minte ca pe cea mai

reuşită dintre toate prelegerile dragomiriene, s-a pierdut cu desăvârşire.

Volumul de faţă reuneşte aşadar tot ce s-a păstrat din aceste prelegeri şi a putut servi apoi ca materie primă a unei prelucrări ulterioare. Ceea ce înseamnă că nici notiţele existente şi nici transcrierea înregistrărilor audio nu au fost reproduse întocmai. Pornind de la forma brută, cei doi editori au procedat la o reconstrucţie a textului, cu scopul de a obţine o cât mai mare coerenţă, claritate şi concizie a rezultatului final. Această reconstrucţie a comportat următoarele tipuri de operaţii: 1. eliminarea unor pasaje redundante sau excesiv digresive; 2. prelucrarea unor pasaje, care a mers de la simple stilizări ale textului până la reformulări integrale; 3. combinarea unor pasaje într-o suită diferită decât cea iniţială, precum şi, uneori, adăugarea unor pasaje în prelungirea unei idei şi în spiritul gândirii lui Alexandru Dragomir; 4. identificarea şi verificarea unor citate şi indicarea exactă a surselor lor.

În câteva cazuri, în reconstrucţia textului, au fost folosite notele făcute de Dragomir în vederea prelegerii şi păstrate ca atare în arhiva sa.

Reconstrucţia a păstrat deliberat tonul colocvial al prelegerilor, precum şi acel mod direct de a ataca o problemă care restituie impresia de „gândire crudă“ caracteristică autorului lor.

Într-un singur caz, cel al prelegerii despre Socrate (*Socrate. Înfruntarea filozofiei cu cetatea*), am făcut apel, pentru a întregi tezele acestei prelegeri, la un text scris de Alexandru Dragomir şi intitulat *Socrate*. Acest text a fost la rândul lui prelucrat şi apoi inserat în textul prelegerii.

Ca orice gânditor, Dragomir revine asupra unor idei. Iată de ce cititorul va întâlni în câteva rânduri, în formulări noi, idei cu care poate s-a familiarizat deja.

Toate intervențiile în materia brută a prelegerilor sunt menționate în detaliu în nota explicativă care precedă fiecare text.

Reconstruirea primei părți a volumului a fost făcută de Gabriel Liiceanu, iar a celei de a doua părți de către Cătălin Partenie. Dispunerea prelegerilor în cele două părți ale volumului a fost făcută după criterii cronologice.

Citatele şi expresiile în greaca veche apar în transliterare.

Am preferat să pornim, în publicarea seriei de volume care poartă semnătura lui Alexandru Dragomir, de la „suprafața vizibilă“ a gândirii sale, adică tocmai de la felul în care aceasta a „irupt“ pentru prima oară în spațiul prelegerilor sale. Cititorii îl vor cunoaşte astfel pe Dragomir – ținând cont, desigur, de modificările pe care le presupune oralitatea – în forma în care au luat cunoştință de el primii săi auditori.

Pornind de la stadiul actual de evaluare a arhivei sale, opera lui Dragomir va conține pesemne alte trei volume: un prim volum, intitulat *Caietele timpului*, un volum de eseuri şi, în sfârşit, un volum masiv de reflecții, considerații, însemnări şi note. Cel puțin două dintre ele vor apărea în cursul acestui an.

EDITORII

Notă privitoare la citate

Citatele din Platon au fost luate din Platon, *Opere complete*, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, Humanitas, Bucureşti, după cum urmează:

Apărarea lui Socrate, traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, vol. I, 2001;

Lysis, traducere de Alexandru Cizek, vol. I, 2001;

Protagoras, traducere de Şerban Mironescu, vol. I, 2001;

Gorgias, traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, vol. I, 2001;

Banchetul, traducere de Petru Creția, vol. II, 2002;

Cratylos, traducere de Simina Noica, revizuită de Cătălin Enache şi Cătălin Partenie, vol. II, 2002;

Omul politic, traducere de Elena Popescu, vol. IV, 2004;

Sofistul, traducere de Constantin Noica, revizuită de Cătălin Partenie, vol. IV, 2004;

Philebos, traducere de Andrei Cornea, vol. IV, 2004;

Parmenide, traducere de Sorin Vieru, vol. III (în curs de apariție);

Timaios, traducere de Petru Creția și Cătălin Partenie, vol. IV, 2004.

Citatele din Aristotel provin din:

Metafizica, traducere de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001;

Protrepticul, traducere de Bogdan Mincă şi Cătălin Partenie, Humanitas, Bucureşti, 2005.

Citatele din Descartes provin din:

Reguli de îndrumare a minții, traducere de Constantin Noica, în R. Descartes, *Două tratate filozofice*, Humanitas, București, 1992;

Meditații despre filozofia primă, traducere de Constantin Noica, în R. Descartes, *Două tratate filozofice*, Humanitas, București, 1992;

Principiile filosofiei, traducere de Ioan Deac, Editura IRI, București, 2000.

În ce privește citatele din alți autori (alții decât Platon, Aristotel și Descartes), precum și citatele dintr-o serie de scrieri ale lui Aristotel care nu au fost menționate mai sus: atunci când nu este indicat traducătorul unui citat, traducerea aparține celui care a reconstruit textul în care apare respectivul citat.

PARTEA I

O interpretare platoniciană la *O scrisoare pierdută*

Alexandru Dragomir a ținut trei prelegeri pe marginea Scrisorii pierdute, *în martie și aprilie 1985. Ele reprezintă debutul întâlnirilor noastre din Intrarea Lucaci, care s-au desfășurat apoi pe parcursul a 15 ani.*

Prelucrarea prelegerilor s-a făcut la scurtă vreme după rostirea lor, așadar cu haloul vorbelor lui Dragomir încă prezent în minte. La baza textului de mai jos se află tot ce am notat în timpul celor trei audiții. Am tratat materialul astfel obținut ca pe un întreg și l-am reorganizat în ordinea care mi s-a părut ideală. Nu există nici o înregistrare pe bandă a acestor prelegeri.

Câteva precizări

În cele ce urmează nu ne interesează dacă, discutând despre Caragiale, el este valabil numai la noi sau dacă, dimpotrivă, îi privește și pe alții. Lumea altora ne rămâne străină. Cu Caragiale discutăm despre lumea noastră, singura, de fapt, pe care o cunoaștem. Pe noi ne știm și despre lumea noastră vorbim. Dezbaterea se va limita în mod fatal la „d'ale noastre".

Nu este vorba de a face o pledoarie pentru Caragiale, ci de a avea *curajul* să vedem și să auzim ce a spus. De

Caragiale obişnuim să ne scuturăm în două feluri. Spunem: Caragiale este un zeflemist. Şi: Caragiale nu mă priveşte pe mine, ci pe alții; râzând de alții, Caragiale este *ce qui arrive à l'autre*. În felul acesta noi refuzăm să ne vedem în el, refuzăm să-l simțim pe pielea noastră. Există aproape un refuz freudian de a-l vedea pe Caragiale în noi şi pesemne că în orice român de la oraş există un erou caragialesc refulat. De aceea problema nu este dacă, astăzi, Caragiale este sau nu actual, ci, invers, dacă noi suntem sau nu caragialeşti.

În sfârşit, este vorba, în cele ce urmează, despre o *interpretare*. În această interpretare se pleacă de la următorul principiu: oricine creează cu adevărat spune mai puțin decât ar vrea să spună şi mai mult decât crede că spune. Acesta este *Spielraum*-ul interpretării. De aceea o interpretare trebuie să redea haloul din mintea autorului plus acel lucru pe care autorul „l-a prins" ca pe un fel de epifanie a lui proprie. Şi pentru că interpretarea este astfel înțeleasă, nu mai interesează dacă, într-adevăr, Caragiale a gândit întocmai tot ce vom spune despre el. Principalul este că acest lucru *e spus*, fie că a fost gândit sau nu.

O interpretare platoniciană

Teza interpretării, care va fi explicitată pe parcurs, este următoarea: atâta vreme cât cultura noastră este una *suprapusă* („aplicată"), noi trăim în lumea lui Caragiale, chit că vrem sau nu.

Am şovăit, în privința *Scrisorii pierdute*, între o interpretare platoniciană, una aristotelică şi una leibniziană. Pentru motive de continuitate, am ales-o pe cea platoniciană, respectiv ideea că adevărata sursă, „centrul“, se găseşte *în altă parte.*

Pentru Platon, tot ce nu e Idee este un *eikôn*, o „imagine“, doar, a Ideii. *Reală* este numai Ideea, restul fiind doar un simulacru al „realului“, ceva care nu există decât prin raportarea la el. Această lume care nu este reală prin ea însăşi, lumea lui *genesis*, a „devenirii“, constituie un *amestec* ale cărui elemente se raportează unele la altele şi, toate laolaltă, la Idee, în timp ce Ideile nu se raportează la nimic. Ei bine, cultura, acolo unde este ea cu adevărat, este lumea Occidentului, *die wahre Welt*, față de care provincia se instituie ca lume a lui *genesis*, a devenirii, a amestecului. Orice cultură provincială este doar o imagine, un *eikôn* al culturii centrale, fiind întotdeauna *orientată* către aceasta. În orice cultură provincială, un lucru cultural devine *real* numai dacă este omologat în Occident, în lumea centrului, a Ideii. Prin raport cu această lume, lumea „amestecului“, a provinciei, este o *lume a deformării*, căci orice *eikôn* față de *eidos* reprezintă o deformare, o aproximare a Ideii. Această lume a perturbației, a amestecului şi a deformării ia la Caragiale forma *caricaturii* şi a *comicului.* Comicul este aici expresia necesară pe care o îmbracă contrastul dintre cele două lumi. Pentru că într-o lume provincială, „sublunară“, cultura devine o comicărie, Caragiale a ales comicul, deci expresia artistică cea mai adecvată pentru dezvăluirea acestei comicării.

În comentariul său la *De anima* (I, 8), Toma d'Aquino spune despre stilul lui Platon: *Platon habuit malum modum dicendi: omnia enim figurata dicit et per symbola intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba.* („Platon a avut un fel prost de a spune. Toate le spunea figurat şi prin simboluri, înţelegând altceva prin cuvinte decât înţelesul lor obişnuit.") Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre Caragiale: gândea în simboluri, în simboluri care la el se dezvoltă înlăuntrul comicului. Un asemenea simbol este, la Caragiale, *provincia*.

Problema provinciei

Să observăm că, din lumea urbană română, Caragiale nu a avut în vedere decât *lumea de margine*: fie *mahalaua*, pe care a dezvăluit-o prin caricatura sentimentului, fie *provincia*, aşezată sub caricatura ideologică. *O scrisoare pierdută* este o piesă de provincie[1]. La sfârşitul listei personajelor se spune: „În capitala unui judeţ de munte, în zilele noastre."

Dar dacă despre provincie este vorba în această piesă, şi anume despre o provincie care capătă prestanţa unui simbol (locul în care se desfăşoară acţiunea este necu-

1. Despre *centru*, adică despre locul unde se face Istoria, Caragiale nu vorbeşte niciodată; centrul nu este decât presupus, subînţeles, în măsura în care provincia nu există decât în relaţie cu el. În schimb, când vorbeşte despre ţărani, despre o lume centrată în sine, opoziţia centru–margine dispare şi, odată cu ea, şi comicul ca formă de surprindere a deformării pe care o implică marginalul.

noscut, el rămâne într-o indeterminare necesară), este firesc să ne întrebăm: *ce este provincia*?

Provincia este o unitate administrativă înlăuntrul unei organizații statale. Putem vorbi mai exact despre configurația provinciei, dacă privim la Imperiul Roman. Aici, provincia apare ca o organizație administrativă care depinde de centru prin armată şi prin structura ei administrativă – capul care decide, *praefectus*, este cel care împlineşte, actualizează şi menține forma spirituală centrală. În Imperiul Roman, provincia nu era lipsită de importanță: mulți împărați sau oameni politici de seamă treceau prin stagiul de *praefectus*.

Care este *configurația provinciei*?

În *Timaios* (34 b–e) se vorbeşte despre o dominație spirituală – a sufletului asupra corpului. La 34 b, Platon spune că centrul spiritual, „sufletul", *se întinde*[1] asupra întregului corp, *îl stăpâneşte*[2] şi *îl organizează*[3]. Este vorba aici de două planuri *coextensive* – *psychê* şi *sôma* – care sunt legate prin proporție sub dominația spiritualului (vezi şi 37 a 1–3). Sufletul se întinde *peste tot* corpul, ba chiar îl acoperă şi îl învăluie.

În Imperiu, dominația persistă ca dominație centrală – căci dihotomia se păstrează –, dar *coextensivitatea dispare*. Spațial vorbind, centrul şi provincia sunt diferite.

---

1. 34 b: „[...] cât despre suflet, aşezându-l în centrul corpului Lumii, el îl întinde peste corp în întregul lui şi chiar dincolo de el, învăluindu-l."

2. 34 c: „[...] sufletul ca stăpân al corpului şi ca un comandant al unui comandat."

3. 36 e: „[...] şi aducând laolaltă mijlocul corpului cu mijlocul sufletului, el le-a pus în armonie."

Centrul este *Locul*, şi provincia devine *Localul*. „Localul“ este categoria provinciei care nu poate exista fără „Loc“, fără „central“ şi „capital“. Iar „capitală“ există numai dacă există „provincie“. În problemele esențiale, provincia nu poate dispune de autodeterminare, ci *depinde* de capitală, de centru, care la rândul lui crede că nu-l interesează provincia, că nu depinde de ea, că poate face abstracție de ea. „Provincial“ este ceea ce trăieşte într-un tropism față de capitală, dar care nu interesează capitala.

Puterea centrului în provincie este deci de ordin spiritual, e un soi de *iradiere*; nu dominarea fizică este caracteristică aici, ci, odată cucerirea şi subjugarea împlinite, cea difuz spirituală. Provincia „ştie“ că, dacă se emancipează, Centrul reacționează pentru a-şi confirma *întinderea* lui. Tocmai în acest sens, provincia devine „un mic centru“ în care se împlineşte şi se adevereşte constant forma spirituală centrală: în local se întâmplă un *pre-văzut* central (alegerile ca „rezultat prestabilit“). Să observăm, în acest sens, că satul nu este o provincie, tocmai pentru că centrul nu se întinde până acolo, pentru că organizarea centrală nu pulsează acolo. Fiind acel loc din întinderea Centrului (a Imperiului) în care se realizează puterea centrală, provincia devine un *centru-imagine* („o capitală de județ“, va spune Caragiale) unde se întâmplă politic ceea ce s-a hotărât la Centru. Nu întâmplător, Caragiale alege o capitală de județ *în preajma alegerilor*, căci numai astfel se poate vedea că este vorba de o decizie *suprapusă* pe ceva *local*. „Suprapusul“ şi „localul“ sunt scoase acum în evidență, tocmai

pentru că alegerile nu sunt „adevărate“, tocmai pentru că soarta lor se joacă la Centru.

Rezultă că provincia trăieşte într-un cadru ce nu-i aparţine, că acesta este *un cadru suprapus*. Provincia nu-şi are izvorul în sine, în ea „nu se face istorie“. „Istoria“ se face altundeva (în capitală), în timp ce în provincie există doar *des histoires*, rumoarea localului, „dedesubturile“, „personalul“. Provincia nu are istorie, ci asupra ei se întinde istoria din capitală. Provincia aşa s-a născut: ca o *sterêsis*, ca o „privaţiune“ de istorie. Şi totuşi, anistoricul provinciei rămâne, într-un sens minor, *creator*, tocmai prin apariţia acelor *des histoires*, a acelor *personalia* care dublează istoria oficială. În actul II (scena 13, fine), Caţavencu afirmă: „Daţi-mi voie să vă spun că toate zbuciumările dumneavoastră sunt numai şi numai chestii personale.“ Şi: „Chestii de tarabă, onorabile, daraveri de clopotniţă, stimabile.“

În *O scrisoare pierdută*, caracterul apăsat provincial este marcat de precizarea „capitala unui judeţ *de munte*“; este vorba, deci, de un judeţ în care izolarea este garantată, în care nu există marile drumuri care vehiculează şi antrenează, micşorând distanţa dintre centru şi margine. Şi tocmai pentru că nu ni se spune *unde anume* se petrece acţiunea, provincia capătă acel grad de abstracţie care o transformă în simbol: simbolul *marginalului ca spiritualitate*. Spuneam că niciodată Caragiale nu vorbeşte despre centru; ceea ce îl preocupă este perifericul, lăturalnicul, dependentul, influenţatul. Dar pe când mahalaua ca periferie rimează cu degradarea, provincia ca marginal reprezintă o mimare a centrului prin dependenţă,

în aparența unei vieți separate. Însă indiferent de asemenea nuanțe, lumea lui Caragiale, fiind una din afara centrului, este o lume descentrată şi, asemenea „lumii sublunare“ a lui Platon şi Aristotel, o lume „deformată“. Motivul decăderii prin îndepărtarea de centru este un vechi loc al gândirii, ce poate fi găsit deopotrivă la Platon, la stoici sau la Plotin.

Vedem că la Caragiale ne mişcăm în permanență pe un plan care presupune două elemente: suprapusul şi localul. Ceea ce caracterizează acest plan este o opoziție deformată; dacă opoziția normală este între „teoretic“ şi „practic“, *opoziția deformată* este între „teoretic“ şi „real“ (mai precis între „în teorie“ şi „în realitate“). A vorbi în acest caz despre o „relație“ între teorie şi realitate ar fi însă nepotrivit; este vorba mai degrabă despre o suprapunere, căci între „cultural“ şi „viață“ nu există o osmoză şi o unitate (civică). Ce înseamnă de fapt acest lucru?

Orice cultură suprapusă „eliberează“ realul, „îl lasă în pace“; ea eliberează realul ca real, despicând două planuri distincte: cultură şi realitate, care nu mai au legătură între ele, *cultura nefiind cultura acelei realități*. Astfel, într-o cultură „provincială“ cultura nu se referă la realitate, ci se constituie într-un domeniu aparte şi este cultivată „de dragul ei“ sau, altminteri, este utilizată ca mijloc, slujind interese personale. Cultura este acum o *Absonderung*, o manieră de a te izola, iar omul adevărat de cultură, un *Sonderling*, un „izolat“, care-şi cultivă *lumea lui* şi adesea devine martir (Eminescu) sau pleacă (Caragiale, Brâncuşi). Şi tocmai vârfurile culturale sunt cele mai rupte de realitate, devenind martiri (Eminescu, Caragiale, Noica). În această distincție nu este vorba de

opoziția brută cultură–realitate, motiv ce apare mereu de la Thales încoace (filozoful de care poporul râdea pentru că, privind stelele, cădea în gropi), ci de cultură ca absență de la un real resimțit ca local, ca provincial, de cultură ca *altceva*, rupt de real. Cultura nu este cultura care întreține o relație cu realitatea în care trăieşte creatorul ei; într-o cultură provincială, cultura se constituie ca o „realitate" aparte, fără legătură cu realitatea. Orice cultură suprapusă presupune „una spunem, alta facem". Teoria şi realitatea nu mai comunică. – *Concluzia*: Provincia îşi primeşte cultura *din afară*, eliberând realul ei propriu de problematica culturală specifică.[1]

Cele ce urmează nu reprezintă o interpretare pas cu pas a piesei lui Caragiale. Va fi vorba doar de câteva momente. Actul I: scena Pristanda–Tipătescu (şef–subaltern; răspunsul „curat"; şiretenie şi aritmetică); actul II: problema „principipurilor", a instituțiilor şi anonima lui Farfuridi; actul III ca dezbatere ideologică: bătălia pentru Europa ca bătălie pentru Istorie; actul IV: intriga (acțiunea): lupta pentru nedarea în vileag.

Actul I. Şef-subaltern. Răspunsul „curat". Şiretenie şi aritmetică

Avem în vedere prima scenă, dialogul dintre Pristanda şi Tipătescu. Aici nu este vorba de relația *Herr–Knecht* („stăpân–slugă") din *Fenomenologia spiritului* (bazată pe

1. „Localul" este diferit de „specific"; specificul este neutral, localul este funcție de central.

viață–moarte, pe prealabila punere în joc a vieții; sluga e cel ce a trecut prin amenințarea morții și care trebuie să-și plătească dreptul la viață tocmai prin căderea în relația stăpân–slugă), ci de relația *șef–subaltern*, o „simplă" relație administrativă.

Ce înseamnă, înăuntrul acestei situații, răspunsul „curat" al lui Pristanda?[1] Ca răspuns tip, „curat" reprezintă *ecoul*: un răspuns, dar un răspuns *vid*, exact răspunsul de care are nevoie Tipătescu pentru a fi confirmat în puterea lui „făcută", ierarhic stabilită. Ecoul e un sunet reverberat, reiterat, amplificat, dar nu e un sunet *adevărat*; el nu este decât amplificarea sunetului originar. Șeful se aude *pe sine* în răspunsul amplificat și, astfel, „se vede (se aude) mare". Ecoul reflectă, reducând conversația la tautologie, dar în intensificarea pe care el o aduce cu sine se obține o *Selbstbehauptung*, o „afirmare de sine", a șefului. Ecoul, deși vid, are astfel o funcție pozitiv administrativă: *închiderea* conversației în ecou se soldează cu confirmarea șefului ca șef.

Dar despre ce este vorba în această primă scenă? Despre *cifre*: despre numărul steagurilor (14–15 cel real, față de 44 câte s-au comandat), despre buget, despre „renumerația mică" (80 lei leafă) și „famelia mare" („9 copii", „11 suflete"). Cifra este priza stăpânirii asupra supușilor, asupra subalternilor. Cifra este o formă de control, forma de verificare a realității. Există iluzia că prin grila cifrei poți controla și stăpâni totul. Și într-o măsură, lucrurile

---

1. „Curat", la Pristanda, este *haplos* și *eilikrines* la Platon, acel „pur și simplu" (venit din franceză), unde „pur" = „curat", adică fără impurități.

stau într-adevăr aşa: în faţa cifrei, şmecheria lui Pristanda trebuie să se dea bătută. Statistica este o armă, şi confruntată cu exactitatea cifrei, şiretenia trebuie să-şi recunoască eşecul. Combătut cu arma aceasta, Pristanda cedează. Dar nu fără să răspundă ceva, şi răspunsul lui este remarcabil: *aceeaşi* neconcordanţă ca cea existentă între abstracţia cifrei şi realitate există şi între cifra-abstracţie a bugetului şi el ca ins. Pristanda observă că bugetul nu ţine, nici el, seama de indivizi (de „famelia mare"). Bugetul este imuabil şi abstract, înţepenit, neutral, inflexibil, implacabil, străin. Nu se poate „umbla" la buget. Este drept că steagurile nu corespund în realitate cu cifra comenzii, dar nici bugetul, în abstracţia sa, nu corespunde realităţii „fameliei mari"; „nu ies" steagurile, dar nici relaţia buget–familie mare „nu iese".

Actul II. „Prinţipuri". Instituţii. Anonima lui Farfuridi

„Prinţipuri"

În actul I, scena 3, Trahanache spune: „unde nu e moral, acolo e corupţie şi o soţietate fără prinţipuri, va să zică că nu le are!" La prima vedere, această afirmaţie pare tautologică. Dar nu e. „O soţietate *fără* prinţipuri" e aprincipială, dar nu e neprincipială.[1] O societate – precum societatea română veche – era fără principii,

1. Aici funcţionează distincţia pe care o face Kant în *Critica raţiunii pure* (cap. IV, *Amfibolia conceptelor reflexiei*) între „nihil privativum" şi „nihil negativum".

fiindcă era anistorică. Aceasta a fost *întâmplarea*, marea întâmplare a perioadei care începe de la 1848: am descoperit că eram lipsiți de principii, că eram niște săraci fără principii.

La fel trebuie înțeleasă și sintagma „unde nu e moral, acolo e corupție". „Unde nu e moral" poate să însemne: 1. există morală, dar nu e respectată; 2. nu există morală, pentru că nu s-a simțit nevoia moralei. Afirmația „unde nu e moral, acolo e corupție" este adevărată dacă avem o societate cu o morală declarată, în care abaterea de la această morală, absența ei (ca *sterêsis*) înseamnă, desigur, căderea în corupție. Dar ea este falsă pentru o societate care, în locul unei morale declarate, nu are decât o rânduire tradițională. În contextul istoric în care se desfășoară lucrurile, această situație devine problematică. Săltarea noastră în „Istorie" ne-a pus în fața acestei probleme: trebuie, de-acum, să avem o regulă: „intrarea noastră în Istorie" este condiționată de dobândirea unei asemenea reguli.

Dar în orice cultură suprapusă, aplicată, se creează deosebirea între infra- și suprastructură. „Cultura" și „realitatea" intră în tensiune, se constituie ca termeni ai unei opoziții: cultura devine spiritualitate „pură" (și se izolează), în timp ce realitatea este total irelevantă și nespiritualizată: mâncatul, iubirea, trandafirul aparțin acestui „rest" (realității, adică) care nu e spiritual. Realitatea, viața sunt împinse spre local, spre nesemnificativ, *belanglos*, spre acel domeniu în care poți face ce vrei; corupție, deci.

În actul II, scena 1, Trahanache spune: „Ce sunteți dumneavoastră, mă rog? Dumneavoastră, adică noi, suntem cetățeni, domnule, suntem onorabili."

Într-un cens electoral selectiv, „cetățenia" este o demnitate, un grad de noblețe. Burghezul este un demnitar *creat* prin săltarea la cetățenie. „Votul censitar" asta înseamnă: nu votează oricine, ci doar acela care „înseamnă" ceva. Votul, cetățenia, reprezintă o *instituire discriminatorie*. Aşa era, deopotrivă, la greci şi la romani. *In censum referre* înseamnă să fii trecut pe lista cetățenilor (întocmită de cenzor) în funcție de proprietate. Cetățenia, care dă drept de vot, este o învestire venită din afară. Dar dacă la greci şi la romani înscrierea în cens era făcută pe bază de familie, de proprietate şi de loc (de apartenența la o cetate sau la un oraş anume), la Trahanache cetățenia are alura unei decorații: faptul de a fi cetățean apare ca o învestire; cetățeanul este ridicat la „cetățenie" şi *instituit* ca atare (*instituo* – „a aşeza, a fixa, a rândui, a crea"). „Cetățeanul" devenit cetățean prin drept de vot este omul instituțional, omul-instituție. Fiind creat ca atare, fiind „instituit", cetățeanul *crede* în instituții, „în comitete şi comiții", către care aspiră cu ardoare. Şi fiindcă este instituit, el crede că spiritualul se face cu instituții: „Comitetul permanent, Comitetul şcolar, Comitetul pentru statua lui Traian... şi etțetera." Democrația, care scoate în prim-plan figura „cetățeanului", implică instituționalul, fiind ea însăşi instituire.

Instituirea şi instituția reprezintă „profanul sacralizat". Istoric vorbind, instituția s-a desprins din sacru; „puterea"

este întotdeauna „putere asupra“, după modelul sacrului, fie divin, fie demonic. În democrația burgheză, sacrul devine învestire (*in-vestio* – „a îmbrăca o haină“), devine însăşi haina cu care se îmbracă judecătorii, profesorii universitari, academicienii. Învestirea şi instituția (colectivă şi anonimă) dau fiecărui cetățean în parte o a doua identificare, aceasta devenind pentru societate primordială, hotărâtoare: *funcțiile*. Cartea de vizită este semnul exterior al acestei identificări instituționale. Laolaltă cu individualizarea onomastică, *paralel* cu ea, apare şi individul-instituție, care nu e altceva decât identificarea unui anonim: membru, preşedinte, cavaler etc.

Pe această figură anonimă a individului se sprijină puterea. „Noi suntem stâlpii puterii“ (II, 1). Stâlpul sprijină. Iar stâlpii pe care se sprijină puterea sunt tocmai funcțiile, comitetele şi comițiile. Pe acest anonimat se sprijină ea. Puterea este o conducere şi un anonimat organizat instituțional.

Este important să se înțeleagă că trucurile lui Caragiale nu trebuie luate uşor. Nu zeflemeaua este substanța replicilor sale. Este drept că prin ele se naşte mai întâi râsul, ca deşarjă, însă *apoi* este solicitată gândirea. Nu este de glumit cu Caragiale.

Anonima lui Farfuridi

După Farfuridi, anonimatul este o semnătură şi un act de curaj. „Trebuie să ai curaj ca mine! Trebuie s-o iscăleşti: o dăm anonimă.“ Şi aici pare să fie vorba de o simplă prostie care nu face decât să stârnească râsul. Dar nu este aşa.

Orice faptă trimite la un autor. Urmele dezgropate ale unei construcții îi indică arheologului pe autorul ei.

Se ştie că orice faptă are un autor, chiar dacă acesta rămâne necunoscut. Există o identificare mai înainte de a exista un nume şi chiar în absența unui nume. Acest autor abstract, acest „nume" – nu propriu, ci nedeterminat, anonim (*an-onoma*) – este, în democrație, numele „cetățean". Democrația funcționează cu anonimaturi: cetățean, popor, instituții. Inseşi alegerile sunt anonime, sunt false manifestări ale individualității. Votul secret, direct, inviolabil şi individual este de fapt secretul anonimatului garantat, este „curajul" anonimatului, este individualul devenit anonim. Democrația tocmai asta face: îți garantează *anonimatul* individualității tale. Şi atunci „ai curaj". Scrii ceea ce sincer gândeşti. Mărturia acestei sincerități este buletinul de vot. Dar prin această sinceritate nu mai transpare individul, ci un număr, un anonim, „un" vot. Votul e total deosebit față de manifestarea prin dezbatere; el intră în statistică. Cifrăria promovează anonimatul ca grup, ca grămadă, ca mulțime. Democrația *este* o funcție a cifrei. Instituționalismul democratic creează posibilitatea indivizilor reprezentabili, din punctul de vedere al deciziilor, *prin colective*. De aceea expresia: „Semnăm «un grup de membri»."

Toți am avut de-a lungul vieții momente când ne-am manifestat, cu curaj, anonim. Laolaltă cu anonimatul individualității, democrația îți garantează „curajul" opiniei tale.[1] Nu mai eşti Ilie, Gheorghe, Vasile; eşti „membru", eşti „cetățean".

---

1. *La démocratie est le régime qui prête une opinion à chacun*, „Democrația este regimul care conferă fiecăruia dintre noi o opinie".

Actul III. Bătălia pentru Europa ca bătălie pentru istorie

O scrisoare pierdută este o piesă *de idei*. Nu „cultura sentimentului", din piesele de mahala, stă aici în prim-plan, ci „cultura ideii". Iar întreg actul III este o dezbatere ideologică de la tribună. Câteva observații ar fi de făcut în legătură cu această dezbatere:

1. Ambii „tribuni" sunt *avocați*. Iar Caragiale precizează: „Toate colochiile şi întreruperile se fac avocăţeşte, cu multă vioiciune şi cu tonul înţepat şi volubil" (III, 1). În concepția lui Caragiale, avocatul este *retor*. Retorul reprezintă figura vorbitorului care nu se implică într-un dialog (dialogul presupune un interlocutor), ci a celui care perorează în fața unei mase, a unui colectiv, în fața unor *anonimi*. Tocmai prin anonimatul său masa este cu totul altceva decât retorul şi-l face pe acesta cu putință. Ori de câte ori ai în față o masă de oameni, devii retor.

2. Ceea ce izbeşte pe parcursul dezbaterii este *oboseala retorilor*. Cei doi se şterg în permanență cu batista, beau apă etc. În indicațiile de regie, Caragiale precizează în mai multe rânduri în privința lui Farfuridi: „foarte obosit soarbe şi se resignează"; „se încurcă, asudă şi înghite"; „asudă şi se rătăceşte din ce în ce"; „foarte asudat, se şterge, bea, iar se şterge şi suflă foarte greu"; „în supremă luptă cu oboseala". După încheierea discursului, Farfuridi „coboară zdrobit, ştergându-se de sudoare…".

Orice *Durchführung*, orice „executare până la capăt" a ceva oboseşte. Farfuridi, de pildă, oboseşte pentru că a

luat-o prea de departe şi drumul pe care demonstrația sa trebuie să-l parcurgă este prea lung. Pe acest parcurs el este epuizat, istovit. Continuitatea este lucrul cel mai greu de realizat. (Tocmai acest lucru devine vizibil la omul de cultură român. Profilul său, la un moment dat, se frânge. Iar când lucrul acesta nu se întâmplă, când obține continuitatea, el devine o excepție.)

3. Deschizând dezbaterea, Trahanache spune: „Sunt cestiuni importante, arzătoare la ordinea zilei“ (III, 1). Dar aceste „cestiuni“ nu sunt ale județului, nu au în ele nimic concret, ci sunt dezbătute *ganz groß*, îmbrăcând aspectul unei „înalte“ înfruntări ideologice pe două fronturi: Istoria şi Europa. Este de bănuit că cele două tabere reprezintă conservatorii (Farfuridi) şi liberalii (Cațavencu)[1], iar părerile au aerul că sunt diametral opuse. Şi totuşi ele au ceva comun: bătălia pentru Europa ca intrare în Istorie. Într-adevăr, atunci intram în Istorie, pe un fond anistoric, prin săltarea la Occident. Am intrat în istorie datorită Occidentului şi recunoscuți de Occident. De aici bătălia pentru Istorie ca *bătălie pentru timp*: în ce anume urmează să mă înscriu? Cele două poziții se deosebesc ca ipostaze diferite ale timpului: Farfuridi ține în brațe *trecutul*, Cațavencu, *viitorul*. Farfuridi este de partea trecutului în ideea că, pentru înscrierea în istorie, trecutul mă poate învăța ceva. Cațavencu, dimpotrivă, şterge trecutul cu mâna, în ideea că, pentru înscrierea în istorie, el nu poate fi decât un balast.

---

1. Caragiale nu „ține“ nici cu conservatorii, nici cu liberalii, spre deosebire de Alecsandri, care e conservator în piesele sale de ridiculizare.

Actul are patru părți principale: discursul lui Farfuridi, intermezzoul de ceartă personală, discursul lui Cațavencu și scandalul final.

Discursul lui Farfuridi

Nu este redat de la început, ci oarecum doar partea lui finală. De ce? Pentru că se presupune a fi fost *foarte lung*: reproducerea trecutului e lungă. Farfuridi vorbește despre istorie și el are nevoie, argumentând cu trecutul, de o bază lungă a demonstrației. În vreme ce argumentarea cu viitorul (cazul lui Cațavencu) nu cere lungime, argumentarea cu trecutul este direct proporțională cu lungimea perioadei considerate. O linie directoare de un secol e mai evidentă decât una de o decadă. Drept care, Farfuridi vrea să înceapă de la 1821.

Conservatorismul are încredere în puterea diriguitoare a trecutului: trecutul luminează prezentul. Dar trecutul e nesfârșit, lăsând impresia că cu cât cobori mai departe în el, cu atât lumina pe care o aruncă asupra prezentului este mai puternică. Farfuridi este victima acestei iluzii. El este încă incapabil să-și realizeze proiectul, pentru că este incapabil de *Durchführung*. Pe parcursul acestei demonstrații el se pierde, obosește, totodată își pierde auditoriul, îl obosește, devine plictisitor. Farfuridi nu are suflul necesar pentru a ajunge la veriga finală a acestui lung proces, în speță la prezent. De unde lupta auditoriului de a-l aduce la o dată mai apropiată: la '64, adică la „plebicist".

Discursul lui Farfuridi este, la o adică, foarte sistematic: el încearcă să lege evenimentul – ce s-a întâmplat

(„plebicist“) – de o dată – de când s-a întâmplat (’64): „Când zicem dar ’64, zicem plebicist, când zicem plebicist, zicem ’64“ (III, 1). Această fixare a evenimentului prin cifră este esența cronologiei. Şi tocmai aşa, prin cifră, apar omogenizarea istoriei şi iluzia că trecutul poate fi stăpânit. Iar Farfuridi încearcă să intre în posesiunea trecutului prin faptul tulburător al cronologiei. Dar el nu reuşeşte, căci lungimea trecutului îl învinge.

Şi atunci trece la repetiție, la periodicitate. Istoria ne învață că totul este repetare periodică. Istoria este exemplară. Dar dacă istoria este repetitivă, este clar că trebuie să fii *conservator*. Nu există ceva nou, ceva absolut nou: „...precum la 21, dați-mi voie (se şterge), la 48, la 34, la 54, la 64, la 74 asemenea şi la 84 şi 94...“ Această repetiție, această cumințenie a istoriei, neexplozivitatea ei, acest spirit nerevoluționar, toate sunt caracteristice pentru a doua bătălie care se dă, cea pentru Europa. Farfuridi spune că trebuie să fim cuminți acolo unde suntem, la marginile Europei. De ce? Pentru că de Europa „depandă“. Şi atunci survine enormitatea: „ori să se revizuiască, primesc! dar să nu se schimbe nimica; ori să nu se revizuiască, primesc! dar atunci să se schimbe pe ici pe colo...“ (III, 1). Este, desigur, o enormitate, dar una cu sens. Există, în orice democrație burgheză, cazuri când se revizuieşte totul, dar nu se schimbă nimic; cazuri când se fac noi comitete şi comiții, dar de schimbat nu se schimbă nimic. Sau cazuri când nu se revizuieşte nimic, dar se schimbă pe ici, pe colo: prețurile, de pildă, se pot schimba fără să se facă o prealabilă revizuire a lor (în Anglia, să zicem).

În intermezzoul dintre cele două discursuri, în gura lui Farfuridi apare o *apostrofă catilinară* care trimite la o posibilă paralelă (dar deosebirile sunt esențiale pentru buna înțelegere a personajului nostru) Cațavencu–Catilina: „Ce adică noi nu ştim, nu vedem, orbi suntem?“ De comparat cu: *Senatus haec intellegit, consul videt: hic tamen vivit. Vivit? Immo vero etiam in senatum venit*, „Senatul cunoaşte toate aceste [comploturi], consulul le vede: şi [Catilina] trăieşte încă. Trăieşte? Mai mult decât atât: vine în senat“ (v. Cicero, *Discursul împotriva lui Catilina*, I, 1).

Discursul lui Cațavencu

Este axat pe două idei, enunțate deja în intermezzo: una *progresistă*: nu mă interesează trecutul („Progresul, stimabile, progresul!“), şi alta *națională* („Nu voi, stimabile, să ştiu de Europa dumitale, eu voi să ştiu de România mea şi numai de România...“). Cele două teme – concepția despre timp (istorie) şi raportarea la Europa – sunt legate aici într-o singură replică (actul III, scena 3).

Cațavencu, deci, este în gură cu *progresul* şi cu *viitorul*. Viitorul este necunoscutul; însă pe viitor se pot trage polițe. Ele sunt, desigur, aventuriste. Aşa cum la conservatori riscul, *deformarea*, este prostia, la liberali, riscul este aventura şi şmecheria.

Concepția lui Cațavencu despre timp este *lineară* (şi nu repetitivă), şi anume de „mers înainte“ (*pro-gredior*), de progres. Este mai valoros cine a ajuns mai departe. Istoria este concepută ca pură mişcare de avansare. Toată

problema este să mergi cât mai repede cu putință, căci în istorie toți avansează, progresează. Singurul lucru important este deci acesta: cine merge mai repede. Şi de vreme ce, înscriindu-ne în Istorie, observăm că suntem în urmă față de ceilalți participanți la cursa Istoriei, se impune o singură concluzie: trebuie să ne grăbim. Graba aceasta duce la o preluare a Occidentului, în speță a celor ce conduc cursa Istoriei, fără discernământ, în bloc. Fiind cel care este în față, cel care conduce cursa, Occidentul are prestigiu *peste tot*, chiar şi atunci când e vorba de rebuturi. De unde: „Până când să n-avem şi noi faliții noştri?“ Pentru Cațavencu, credința în prestigiul Europei e la fel de mare ca şi *naționalismul* lui.

Straniu! Ne-am fi aşteptat ca Farfuridi, conservatorul, să fie cel care joacă partitura naționalismului. Dar Cațavencu, care stă pe poziția „țărişoara mea“, simte că înscrierea în Istorie (şi, deci, în Europa) presupune diferența şi o *restrângere*. Eschimoşii nu pot fi naționalişti, pentru că nu au prin raport cu ce să se restrângă. Naționalismul se creează tocmai prin îngustarea unui orizont mai larg, tocmai ca intenție a *concentrării* acestui orizont: nația *mea*. Naționalismul presupune diferența față de cei care s-au circumscris deja. Şi atunci, tot ce e național devine sublim: industria, dacă e română, chiar dacă nu există, e sublimă; travaliul la fel etc.

Ambele discursuri sunt expresia unei teribile crize, a şocului pe care-l provoacă Istoria când se înscrie pe un fond anistoric milenar ce continuă să persiste ca rest ireductibil. Pentru ca America să devină un produs european lipsit de orice ambiguitate, pieile-roşii – „frâna“

anistorică milenară – au trebuit să piară. La noi nu s-a întâmplat aşa. La noi s-a rămas în *cutremur*: pe neadaptarea la istorie s-a grefat o voință târzie (şi cu atât mai aprigă) de *Mitmachen*, de a fi în pas cu ceilalți, de *up-to-date*. Bătălia pentru Istorie s-a încheiat cu imaginea unei societăți cutremurate.

Dezbaterea se termină prin *scandal*, prin bătaie. O dezbatere ideologică nu se duce niciodată până la capăt şi, pe de altă parte, *degenerează*. În spațiul ideologic, al ideilor, „polemicile cordiale" nu există. În final, *confuzia* pune stăpânire pe dezbatere, ajungându-se la chestiuni personale, la injurii şi la delațiuni.

Actul IV. Intriga (acțiunea): lupta pentru nedarea în vileag

Întreaga acțiune a piesei se reduce la lupta de a nu se da în vileag o chestiune personală. Atât. Restul e simbol al provinciei şi înfruntare ideologică.

„Vileag" vine de la maghiarul *világ*, „lume", *ordo humanus* (ca în expresia „ce va zice *lumea*"). Lui i se opune „propriul", particularul, privatul, intimul. Acest „propriu" poate sălăşlui la orice nivel al ființei noastre. Ennius spune: *Flagitii principium est nudare inter cives corpora*, „Principiul dereglării este să-ți dezgoleşti trupul în lume". Corpul gol este un propriu, o intimitate. La fel dezgolirea proprie, murdăria proprie sunt lucruri intime. Dormitorul este o cameră intimă care îndeobşte nu se arată. Jurnalul personal, ca expresie a gândurilor

proprii, este un lucru intim. Peste tot în aceste cazuri este vorba nu de o problemă fizică, ci de una spirituală.

„Lumea“ vileagului şi „non-lumea“ propriului, *publicul* şi *privatul*, sunt în mod clar corelative. În orice *ordo humanus* organizat apare neîntârziat şi propriul, privatul. *Proprietatea* este forma „publică“ de manifestare a propriului şi ea se delimitează prin împrejmuire de ceea ce este public.[1] *Proprietas* (*proprium*, *pro privo*, „cu titlu particular“) trimite la *privus*, care iniţial avea sensul de *singulus*, „izolat“, „solitar“. Orice „lume“ a vileagului presupune „non-lumea“ propriului ca închidere în sine şi ca intrare în raport cu sine.

Dar dacă „a da în vileag“ înseamnă a face să existe pentru toată lumea, atunci „lumea“ vileagului înseamnă că va cuprinde *tot ce există*, iar propriul, ca opus vileagului, este un soi de ne-existenţă, ceva care (ontologic, nu moral) n-ar trebui să fie: un fel de *mê on*, de nefiinţă. Propriul, ca „intim“ şi ca „secret“, este ceva ce nu se dă la iveală, fiindcă nu trebuie să existe. Sau altfel spus: propriul nu există atâta vreme cât nu e dat în vileag, de vreme ce vileagul (fiind „lumea“) este tot ce există. Câtă vreme nu e dat în vileag, propriul rămâne „secret“, deci ceva ce nu există pentru nici unul din ceilalţi. Tocmai pentru că există opoziţia dintre vileag şi propriu, apare posibilitatea de a pune pe picioare o piesă în care totul este o luptă pentru nedarea în vileag a unui secret, o

---

1. „Propriul“ există în orice „lume“: casa, gardul mărginesc un propriu. Ele despart (*privo*) o suprafaţă, un volum de rest, care e „public“ (de la *populus*).

luptă pentru ne-existența propriului: secretul trebuie să-şi păstreze statutul de inexistență.

Dar „lumea“, ca loc în care se adună toate, este şi locul comun al diversității.[1] Această diversitate, ca să poată subzista şi persista, trebuie să se prezinte ca un *Ganzes*, ca un întreg (măcar parțial organizat). Diversitatea care nu este reductibilă la întreg (la organizarea pe care o presupune acesta) este o dezordine necesară, deci dezordinea implicită, şi tocmai ea dă privatul, propriul. Ordinea nu este posibilă decât înăuntrul unei diversități, dar întrucât diversul („dividual“ în sine) îşi atinge limita în *in*-dividual, el sfârşeşte în acel loc unde ordinea nu mai e posibilă. Individul ca individ este raportarea la sine din punct de vedere esențial: mănânc singur, mor singur, respir singur. Actele pure ale individului reprezintă un simplu „pentru sine“ şi în felul acesta, din punctul de vedere al socialului, al „lumii“, al locului comun, individul este un factor de dezordine. Individul este schimbător – *Vertuntur species animorum*, „Se schimbă dispozițiile sufletului“, spune Vergiliu (*Georg.*, I, 420) –, el nu poate fi prins, cu tot ce reprezintă modificare pe cont propriu, în plasa organizării sociale şi, de aceea, el apare ca izvor de dezordine. Tot ce este în curgere, tot ce este principiu al devenirii, e sursă de dezordine. Societatea, în schimb, tinde să organizeze totul, să cuprindă totul, să facă totul comun şi public. Pe această tensiune

---

1. De unde ambiguitatea „lume“ = univers, *ordo divinus*, şi „lume“ = societate, *ordo humanus*. Această ambiguitate a cuvântului „lume“ este prezentă şi în alte limbi: *le beau monde*, *die vornehme Welt*, *the fashionable world*.

şi pe compromisul dintre aceste două aspecte funcţionează orice societate. Mai mult; în orice comunitate există un aspect public (agora, de exemplu) şi unul privat (casa, împrejmuirea, *proprietas*), aşa cum în orice individ există un aspect public (rolul, funcţia) şi unul privat (intimul, propriul, ascunsul, secretul).

Între aceşti doi poli se joacă acţiunea din *O scrisoare pierdută*: amorul Zoe–Fănică, amorul ca reprezentant al propriului, nu trebuie să treacă în public, nu trebuie dat în vileag. „Amorul ca reprezentant al propriului"; deci nu de amor ca atare este vorba aici, ci de faptul de a păstra intactă lumea propriului, a intimului. Pentru Zoe, esenţială este „onoarea", „ruşinea" („Fănică, scapă-mă de ruşine!", II, 6); lupta pe care o dă ea nu este pentru iubire, ci pentru păstrarea fermă a deosebirii esenţiale care există între cele două aspecte. Amorul ca pasiune împinsă până la capăt, ea îl refuză ca o nebunie („Eşti nebun?", îi răspunde ea lui Tipătescu, când acesta îi cere să fugă împreună, *ibid.*). Zoe este dispusă să lupte cu toată lumea, chiar şi contra iubitului ei („şi cu tine am să lupt din toate puterile", *ibid.*), chiar şi contra guvernului (II, 14).

Să observăm că în piesă nimeni nu este indignat *moral* de amorul Zoe–Tipătescu. Problema nu se pune nici o clipă sub acest aspect, pentru că nu asta este problema. Darea în vileag nu are nici aspectul unei imoralităţi denunţate, pentru că nu de morală, ci de caricatura moralului, de *bârfă*, este vorba aici. Problema se naşte *după* amor; în joc nu e decât spaima lui Zoe de a nu deveni victima *unicei petreceri* a provinciei, bârfa ca pradă a celor mulţi

cu timpul şi cu plictisul lor în braţe. („În orăşelul ăsta, unde bărbaţii şi femeile şi copiii nu au altă petrecere decât bârfirea… Ce vuiet! Ce scandal!“, II, 6)

Desigur, bârfa există pretutindeni, ea nu este specifică numai provinciei. Dar în provincie, acolo unde *localul* e totul, în timp ce „principiile“ (teoria, cultura) vin din altă parte, bârfa încetează să mai fie simplu amuzament şi răutate mondenă (bârfa de salon), pentru a deveni *eveniment*. Aici principiile nu intră în viaţă, ele rămân în exterioritatea ordinii primite de la Centru şi devin faţadă (sunt „aplicate“, *draufgelegt*, asemeni jobenului pe care l-ar purta un ţăran îmbrăcat în costum naţional), în vreme ce viaţa se alcătuieşte din ceea ce a fost dat în vileag, din intimul devenit pradă a localului. Tocmai acesta este „evenimentul“. În capitală lucrurile se pierd şi evenimentele se gonesc. Adulterul lui Zoe ar fi fost aici *une histoire comme une autre* şi el nu ar fi putut prilejui decât o piesă de salon. În vreme ce în provincie lucrurile rămân, stagnează; aici timpul pare să stea pe loc. Şi atunci orice fapt de viaţă care contrazice principiile capătă amploare. Această *amploare* este tema *Scrisorii*. În centru, unde ordinea şi principiile sunt făcute de centru, principiile sunt elastice; centrul le face şi tot el le desface. În provincie, în schimb, principiile, fiind primite, devin rigide. „Da – spune Farfuridi – (I, 6) – când e vorba de prinţipuri, stimabile, da, mă fac, adică nu, nu mă fac, sunt, când e vorba de asta, sunt mai catolic decât papa…“ În capitală, un asemenea „eveniment“ nu ar fi pus în discuţie persoanele celor implicaţi, ci „corupţia societăţii“, în timp ce în provincie, care e „mai catolică decât papa“, principiile

sunt vileagul rigid, permanența goală în care intimul se înscrie ca „local“ şi în care numai *persoana* este pusă în discuție. „Personalul“ şi amploarea care se dă personalului este planul în care trăieşte provincia. Pentru că vin de la centru, „prințipiile“ nu pot fi discutate, sunt implacabile şi, în lumina lor, păcatele devin mortale. De aceea, *O scri-soare pierdută* nu este o tragicomedie a adulterului, ci este comedia „prințipurilor“ față în față cu personalul disproporționat al localului.

Pentru ca această comedie să poată lua naştere, pentru ca „ruptura“ dintre ideologia centrală şi personalul devenit local să ajungă să se manifeste, este nevoie de un personaj feminin. Şi nu întâmplător Zoe este singura femeie din piesă pe lângă cinci, personaje masculine. Zoe este concretizarea personalului ca femeie, căci, întrupând intimul, ea este singura ce poate aduce cu sine dezordinea în lumina căreia ordinea poate fi cântărită. Iar ordinea pe care o „dezordonează“ Zoe (pierzând scrisoarea şi vrând „să lupte“) este o ordine care nu face doi bani. Dezordonând această ordine, Zoe luptă, chiar dacă de fațadă, pentru ceva mult mai adânc, pentru demnitatea, pentru ruşinea ei. Ea este singura care are patos autentic. Spre deosebire de toți ceilalți, Zoe luptă pentru *ceva real*: bârfa şi ruşinea au *realitate*, în vreme ce jocul politic, jocul de „enterese“ nu are nici una. Scandalul, ruşinea şi bârfa sunt realitățile provinciei, prin raport cu care suprastructura ideologică, tot ce e suprapus îşi dovedesc non-realitatea. Zoe există în această piesă pentru a developa irealitatea suprastructurii politico-culturale. Bârfa şi ruşinea nu țin de ordinea primită de la centru,

nu țin de organizarea societății, ci de un alt fond, inconștient și neorganizat. Același fond joacă și în Sicilia, și în Grecia de azi ca lege nescrisă. Tema a fost pe larg exploatată în filmele italiene: geamurile care se închid la trecerea celui ostracizat, figurile inexpresive, fie și numai tăcerea – toate acestea sunt manifestări ale unui oprobriu spiritual, refuzul necodificat al societății, unanima reacție a unei mase anonime. De un asemenea oprobriu și de caricatura „conștiinței morale" a societății ca fond inconștient – de bârfă, deci – se teme Zoe; de această *singură realitate* care alcătuiește ființa comunităților restrânse.

Cum apare, pe lângă acest plan de adâncime al „conștiinței morale", *planul „entereselor"*? În *Scrisoare*, interesul înseamnă folosirea societății, a principiilor și a teoriilor pentru tine însuți. Interesul trăiește prin golirea realităților majore (principii, cultură etc.) de orice realitate, fațada lor fiind însă păstrată și instrumentalizată în folosul propriu. Interesatul este legat de societate, e legat de valori, nu poate funcționa fără ele; numai că el le mimează și le poartă întotdeauna ca mască. El este departe de a fi un *privus*, un particular care se desprinde de societate; dimpotrivă, el trăiește și lucrează *înăuntrul* societății și, astfel, este viermele care roade miezul. Interesatul nu e străin de valori, nu e ignar; cunoscându-le, el le ia din plin în brațe, golindu-le în același timp de realitate! E un *mê on* definit prin *on*, este, din punct de vedere creștin, un rău, un demonic, un machiavelic (Trahanache, III, 4). Substituind valorilor interesul, el le anihilează cu valori, făcând ca în locul relației cu altul să se instituie numai relația cu sine însuși. Dar, în măsura în care

valorile sunt păstrate ca fațadă, relația cu sine continuă să poarte masca relației cu altul. În spatele acestei măşti, interesul se reduce la *neantul* relației cu individul. Trahanache o spune clar (I, 3): „Nu mai e moral, nu mai sunt prințipuri, nu mai e nimic: enteresul şi iar enteresul." Interesul este *nimic*.

Interesului, Trahanache îi opune *diplomația* şi *răbdarea*. „Într-o soțietate fără moral şi fără prințip... – spune el – trebuie să ai şi puțintică diplomație" (I, 4). Şi: „Într-o soțietate fără moral şi fără prințip, nu merge s-o iei cu iuțeală, trebuie să ai (cu finețe) puțintică răbdare" (*ibid.*). „Diplomația" şi „răbdarea" se opun „iuțelii", care înseamnă intransigență. Intransigența duce la conflict şi conflictul la scandal, adică la vileag. Dar slăbiciunea interesului este tocmai felul lui de a fi – de a nu avea o realitate, de a fi „funcție de ..." – şi, de aceea, el poate fi bătut pe propriul lui teren, prin contraşantaj. „Diplomația" lui Trahanache este tocmai întoarcerea interesului împotriva celui care îl promovează şi astfel, prin această dublă mişcare, folosirea interesului pentru salvarea „prințipurilor", chiar.

În felul acesta, întreaga acțiune devine o istorie care nu duce nicăieri; e ca şi când nimic nu s-ar fi întâmplat: „...aici la noi, stimabile, a fost luptă crâncenă, orice s-ar zice... s-au petrecut comèdii mari" (IV, 12). „A fost luptă crâncenă" care, din punctul de vedere al vileagului, nu a dus la nimic, a rămas neştiută, în inexistența intimului său, cel mult, a vileagului mic.[1] Ceea ce s-a

---

1. Intimul coexistă în piesă cu „vileagul mic", în care „toată" lumea *ştie* (Tipătescu, Zoe, Trahanache, Pristanda, Cațavencu).

petrecut „a fost crâncen“, fără ca de fapt *să fie*. De aceea Trahanache – şi aici Caragiale joacă pe sensuri – foloseşte cuvintele „comèdii mari“. „Comèdii“, fiind altceva decât „comedii“, au totuşi o legătură cu acestea. „Comèdii“, sunt întâmplările ce nu se pot ridica la nivelul Istoriei şi care sunt menite să rămână *des histoires*. Caracterizată temporal, provincia este locul unde multe se petrec, dar unde nu se întâmplă nimic.

Şi totuşi s-a întâmplat ceva: toţi sunt, mai mult sau mai puţin, compromişi: Caţavencu – un interesat fără scrupule; Zoe–Tipătescu – adulterini; Trahanache – încornorat; Farfuridi–Brânzovenescu – nătărăi; Pristanda – ciupitor. Compromişi şi totuşi, într-un fel, simpatici, ba chiar, undeva, cumva – *iubiţi*.

De ce?

Poate pentru că toţi se înscriu în replica lui Caţavencu din scena finală: „Să mă ierţi şi să mă iubeşti (expansiv) pentru că toţi ne iubim ţara, toţi suntem români... mai mult sau mai puţin oneşti! (Tipătescu râde.)“

Să mă ierţi... – înseamnă „să depăşeşti lucrul acesta“, să ieşi din rolul pe care l-ai jucat până atunci. A ierta înseamnă a muta lucrurile în altă parte, într-o neatârnare care-ţi permite să înţelegi totul.

...*să mă iubeşti*... – Există o dragoste de *alegere* şi una de *învăluire*. Dragostea de alegere este îndrăgostirea însăşi: aleg şi iubesc *o* persoană din multe, chit că o fac

---

Şantajul se naşte în lumea vileagului mic şi toată bătălia se dă pentru ca secretul să nu-şi piardă statutul de inexistenţă, respectiv să treacă din lumea vileagului mic în vileagul mare, public.

conştient sau nu. Dragostea de alegere este această iubire selectivă. Dar nu de asemenea iubire este vorba în replica lui Caţavencu, ci de una care cuprinde *toată* realitatea din care fac parte, realitatea de care ţin şi care este, din capul locului, *a mea*. De pildă, masa la care lucrez, pomul din faţa casei, locurile în care am copilărit – toate sunt obiecte ale dragostei de învăluire. Dar şi strada pe care locuiesc, cu praful şi mizeria ei, vânzătoarele care stau de vorbă în timp ce eu aştept, grosolănia oamenilor într-un autobuz sunt deopotrivă *ale mele*. Între mine şi lucrurile toate apare o comunitate, o *comuniune*. În această dragoste care este „dragostea de învăluire" intră toţi şi tot, în măsura în care am trăit şi trăiesc cu toate elementele acestei lumi.[1]

Ei bine, Caţavencu solicită de la Tipătescu dragostea de învăluire; el îi cere acestuia să aibă în vedere *totul*...

...pentru că toţi ne iubim ţara, toţi suntem români... – Acest „pentru că" le explică pe „să mă ierţi" şi „să mă iubeşti": pe de o parte trebuie să ieşi din rolul pe care l-ai jucat până atunci, pe de alta trebuie să intri în realitatea aceasta care, ca români ce suntem, buni sau răi, ne defineşte şi reprezintă comunul nostru. Caţavencu nu cere să fie iubit ca persoană, aşa cum este iubită Zoe, de pildă, ci ca parte din acel „toţi suntem români". A-ţi iubi ţara înseamnă pentru el a intra înăuntrul totului şi a-l iubi ca tot.

---

1. În viaţă se întâmplă să treci de la un tip la altul de dragoste. De pildă, cel care pleacă definitiv la Paris trece de la dragostea de învăluire la cea de alegere. De aici, ajunge la dor şi trece la dragostea de învăluire. În felul acesta apare o stare conflictuală între dragostea de alegere şi dragostea de învăluire.

...mai mult sau mai puțin oneşti! – Cu acest „mai“ suntem în lumea infinitului devenirii, a acelui *mallon kai hêtton* care, în *Philebos*, determină *apeiron*-ul. Infinitul, care implică devenirea gândită sub specia lui „mai“, este tocmai *extensia* în care nu a pătruns încă determinarea lui *peras*, a unei limite, a unui raport şi a unei măsuri. „Mai mult“ şi „mai puțin“ e lumea devenirii ca devenire, o lume căreia nu i te poți sustrage, lumea inevitabilului, a lui „n-ai încotro“, şi pe care trebuie, ca atare, să-l iubeşti. Mai mult sau mai puțin culți, mai mult sau mai puțin deştepți, mai mult sau mai puțin oneşti reprezintă acest *aici* de care aparținem cu acceptarea lui cu tot; acest *aici* reprezintă, într-un cuvânt, *România*.

(Tipătescu râde) – Râzând, Tipătescu a ieşit din rol, s-a distanțat; orice râs se naşte din afară. Tipătescu râde şi râsul lui confirmă neantul acestui patriotism de compromisuri, neantul unei lumi care nu se poate mântui decât în comic. Râsul sugerează sfârşitul real al unui episod din viața unei societăți care, în schimonosirea şi deformarea ei, în fond *nu există*.

Am văzut că întreaga *Scrisoare pierdută* se desfăşoară pe trei planuri: *planul ideologic*, plan „aplicat“ şi, ca atare, străin, dar care determină localul ca local; *planul „enteresel or“* , formulat chiar de la început de Trahanache (I, 3) – „enteresul şi iar enteresul“ –, plan al puterii, dar şi al intereselor *materiale* (Cațavencu vrea „ori o mie de poli, ori deputăția“, I, 9), în sfârşit, *planul „conştiinței morale“ a societății* (bârfa, ruşinea şi scandalul). Toate

aceste trei planuri sunt configurate în varianta lor meschină, adică sunt *deformate*.

„A deforma" înseamnă a schimba forma, a face ca forma să iasă din ea („de-", „des-", „dez-"). Dar ce se întâmplă cu forma când este deformată? Cu forma nu se întâmplă nimic; deformarea trimite, intenţional vorbind, la cel ce deformează şi nu la obiectul deformat.[1] Ea îl denunţă pe deformator, dar nu sub un aspect sau altul al personalităţii lui, ci *ca întreg*. O deformare întâmplătoare (un *lapsus linguae*, de pildă) e caracterizantă doar freudian, dar de regulă ea rămâne o simplă greşeală, o întâmplare. Deformarea caragialească, în schimb, e caracterizantă pentru întregul personaj şi, de obicei, pentru o întreagă societate.

Dar deformarea ce caracterizează personajul caragialesc şi care pune în discuţie *măcar* nivelul cultural ca întreg nu atrage după sine distanţarea care se creează faţă de personajele cu pretenţii, asemeni celor din *Les Précieuses ridicules*. Deformarea proprie eroilor lui Caragiale are în ea ceva înduioşător, seamănă cu o melodie abia deslușită cântată stângaci după ureche. Căci cuvintele lui sunt aşa cum sunt doar acolo unde s-au născut, la ele acasă. Acolo a fost nevoie de ele, acolo au izvorât şi au fost primite şi purtate din gură în gură, satisfăcând, în răspândirea lor, nevoia de a spune o realitate de acolo.

---

1. „Plebicist", de pildă, rămâne în esenţă, în semnificaţia lui, „plebiscit", cel vizat fiind numai omul care îl foloseşte. Orice deformare verbală trimite la vorbitor. Nu limba e compromisă aici, ci vorbitorul.

Or, la Caragiale, deformate cum sunt, cuvintele nu mai sunt la ele acasă, sunt xenologisme. Ele se aşază, cu întreg tropismul lor, spre Occident, pe care-l manifestă, trădând totodată şi nedoritul provincialism cultural, ba chiar şi inconfortul localului care nu se mai recunoaşte, cu comunitatea sa închegată pe relaţii personale, în neologisme cel mai adesea stâlcite. Aici prefectul nu este de fapt „prefect“, acest lucru venit de aiurea (IV, final, Trahanache: „Nu cunosc prefect, eu! Eu n-am prefect! Eu am prieten!“).

Tot ce vrea să arate Caragiale este că depărtarea de centru implică o deformare, o cultură incultă. Deformatorii lui Caragiale nu sunt nici pretenţioşi, nici „falşi“; ei *aşa sunt*, asta este starea lor culturală. Deformarea, la ei, este efectul depărtării ce creează limbajul unei stări intermediare; nici ignari, nici culţi, ci cu o cultură provincială pentru care nu poartă nici o vină, ei nu pot fi îndreptaţi pentru că nu este nimeni care să-i îndrepte. Iar dacă ar fi, ei s-ar lăsa pesemne educaţi *cu bonomie*.

Această interpretare la *O scrisoare pierdută* trimite în fapt dincolo de obiectul interpretat. Piesa lui Caragiale nu a fost aleasă pentru că satisface mai bine decât alta manifestarea ingeniozităţii gratuite născute prin „abilitatea“ interpretării. Nu despre „o interpretare în plus“ este vorba în aceste pagini, ci, în măsura în care tot ce s-a spus aici este exploatabil în *parabolă*, avem de-a face cu o evadare expresă din spaţiul culturii. Ideea că provincialismul nostru cultural trimite la nonexistenţă nu este o „idee culturală“.

Cu o idee culturală poți trăi ca și până atunci și, până la urmă, poți trăi, cu o idee culturală, oricum. Altceva se întâmplă când încerc să *înțeleg* însăși existența mea. Această *opinteală* care este proprie lui *Verstehen* este un lucru fundamental și ea nu face parte din sfera „faptelor de cultură". Cu această opinteală începe filozofia. Desigur, putem liniștiți să facem cultură tratând filozofia cultural, dar în felul acesta nu înseamnă că facem filozofie. Un *comentariu* la filozofie poate fi cultural, dar filozofia nu este cultură.

Cultura este instituțională și profesională. Ea este organizată social și orientată social. Chiar făcută în singurătatea „omului de cultură" așezat la masa sa de scris, cultura rămâne o faptă colectivă. Ea este făcută de oameni pe care societatea îi specializează cultural pentru a răspunde nevoilor culturale ale societății. Cultura macină un material pe care nu ea l-a produs, dar asupra căruia își pune amprenta și pe care îl transformă în „material cultural". Ideea care a dus la nașterea mașinii cu aburi nu este o idee culturală, dar ea devine culturală de îndată ce intră în manualele școlare ajungând conținut al educației. Ideile filozofiei pot fi și ele transformate astfel pentru a deveni un „material cultural". Și ele rămân idei culturale chiar dacă intră în cele mai savante și mai rafinate combinații, chiar dacă se constituie în „motive" și dau naștere celor mai neașteptate și mai „originale" „asociații de idei". Cultura este o imensă întreprindere, este *Kulturbetrieb*. Ea trăiește prin adoptarea și absorbția a ceea ce mai întâi apare ca anti-cultural și care trebuie, ca atare, respins.

Filozofia, şi odată cu ea orice act de creație originar, este un act anti-cultural. Toți marii creatori, deci toți cei care instituie o *fundamentare originară*, se autoelimină cultural şi sunt, inițial, eliminați cultural. Abia după ce această inițială respingere s-a produs, abia apoi cultura, ca *Kulturbetrieb*, îi scoate pe aceştia la suprafață, îi face „celebri" şi îi „adoră" în chip cultural. Van Gogh primeşte un muzeu special, care e vizitat duminica de nepoții celor care, cu câteva decenii în urmă, îl ignoraseră cu desăvârşire. Muzeul este o instituție culturală, la fel şi sala de concert în care lumea vine îmbrăcată elegant şi aplaudă frenetic opera unui compozitor pe care nimeni nu-l însoțise la mormânt. La fel, o instituție culturală sunt şi revistele şi cărțile în care este analizată „etica lui Socrate".

În „actele culturale", singurătatea efortului implicat în acel *Verstehen* care însoțeşte orice creație adevărată dispare. Interpretarea unei opere care nu vrea să fie o „interpretare în plus" trebuie să străbată straturile mistificării culturale – deci suma lucrurilor pe care opinia publică culturală le difuzează pe marginea acelei opere, ca „ceea ce se aude" şi „ceea ce se spune" despre ea – şi să ajungă la acel *propriu* al gândirii care constituie nucleul unei înțelegeri originare. În acest sens, interpretarea de față la *O scrisoare pierdută* nu este o faptă de „hermeneutică culturală". Ea aduce la conştiința fiecărui român cea mai mare organizație de masă pe care o avem şi care poartă acest nume: „Caragiale". E un lucru grav să *nu ştii* că faci parte din această organizație sau să-ți închipui că *numai tu* nu faci parte din ea. E grav să fii

caragialesc fără să ştii, e grav să nu-ți înțelegi provincialismul, să nu ştii *ce este cultura ta.*

De-abia *înțelegând* acest lucru ai o şansă să te mântui de el. Toți oamenii care au însemnat ceva aici au fost singuri în acest fel. Şi Eminescu, şi Pârvan, şi Caragiale. Au fost singuri cu problema lor, cu înțelegerea lor, cu „propriul" gândirii lor. Au fost singuri, dincolo de cultura vremii lor.

Întrebare şi răspuns

Textul care urmează este o reconstrucție a prelegerii ținute de Alexandru Dragomir în septembrie 1986. La baza lui se află notele pe care le-am făcut cu această ocazie. Am amplificat, prin detalierea citatelor şi evidențierea unor termeni elini, analiza secvenței din Sofistul *privitoare la raportul dintre ritul kathartic şi tratamentul interogativ.*

I. Structura modelului întrebare-răspuns

1. În *Analiticele secunde*, II, 1, Aristotel spune: „Întrebările pe care le punem sunt numeric egale cu lucrurile pe care le cunoaştem."

Iată o propoziție al cărei sens îl putem trece lesne cu vederea. Şi asta este cu atât mai grav cu cât aici nu este vorba de *un* sens, ci de trei lucruri distincte. Primul lucru care rezultă din propoziția de mai sus este că întrebările şi răspunsurile sunt egale la număr. Orice întrebare pe care o punem atrage un răspuns, aşa cum orice răspuns este răspuns la o întrebare anume. Ca să spunem aşa, cantitățile de întrebări şi răspunsuri din univers îşi „răspund" în mod reciproc, îşi corespund: câte răspunsuri, atâtea întrebări, câte întrebări, atâtea răspunsuri. Dar de

aici mai rezultă ceva: că oamenii nu își pun orice fel de întrebare, ci întrebările la care pot răspunde.

În propoziția de mai sus, Aristotel mai spune, în al doilea rând, că tot ce știm noi e canalizat pe canalul pe care îl deschide întrebarea: nu știm pur și simplu, ci știm pe raza întrebării. Nu știm în toate direcțiile deodată și nu știm totul dintr-odată. Când pui o întrebare, ești pe o direcție anume, și nu pe toate.

În sfârșit, spunând că întrebările sunt egale la număr cu răspunsurile, Aristotel pornește în fond *de la răspuns*: el „trage" lucrurile de la ceea ce știm către ceea ce întrebăm. Ele, răspunsurile, dovedesc existența întrebărilor și de la răspunsuri induc existența și numărul întrebărilor. În structura aristotelică a modelului întrebare–răspuns, răspunsul este cel privilegiat. Răspunsul este terenul ferm al cunoașterii și punctul ei terminus.

2. Modelul întrebare–răspuns de tip aristotelic nu este unul oarecare, ci el reflectă însuși modul în care ne-am obișnuit să privim întrebarea și răspunsul. Ele sunt momentele obligatorii ale unui *model compact* în care oricărei întrebări îi urmează un răspuns. Mai devreme sau mai târziu. Potrivit acestui model, întrebările se pun întotdeauna în vederea unui răspuns (nu există întrebări „gratuite"), iar întrebări fără răspuns nu există. Mai mult, ele nu au sens, sunt de ordinul absurdului și nu are sens să le pui. Există, cel mult, întrebări la care *încă* nu s-a răspuns. În modelul *compact* întrebare–răspuns cei doi termeni își răspund în permanență, ei sunt într-o armonie care survine cu fiecare întrebare pusă și cu fiecare răspuns primit.

Modul acesta de a concepe modelul întrebare–răspuns vine dintr-o *mentalitate ştiinţific-iluministă*: omul este o fiinţă raţională capabilă să răspundă la întrebările pe care şi le pune. Iar ca fiinţă raţională, el îşi pune întrebările la care poate răspunde. Acest fel de a vedea lucrurile operează cu *o singură variantă a întrebării*: aceea proprie cunoaşterii din ştiinţă. Şi Aristotel tocmai această cunoaştere o avea în vedere. Modelul întrebare–răspuns de tip aristotelic este cel care stă la baza edificiului cunoaşterii şi care reprezintă totodată mecanismul lui de creştere: cunoaşterea este un zgârie-nori care se înalţă la nesfârşit, pe măsură ce, de-a lungul generaţiilor, numărul întrebărilor şi răspunsurilor ce le corespund creşte.

3. Or, adevărul e că există *două* tipuri de întrebări şi că acestea despică pur şi simplu câmpul culturii în două: în *cunoştinţe* (distanţa de la Pământ la Lună, de pildă) şi în *probleme* (ce este omul, de pildă). Cunoştinţele sunt ale ştiinţelor, în timp ce problemele sunt ale filozofiei. În ştiinţă, întrebarea are eminenţă câtă vreme răspunsul nu există. Apoi întrebarea cade, moare, e clasată, fiind eliminată de răspunsul care, el, *rămâne*. Orice ştiinţă este alcătuită dintr-un depozit de răspunsuri şi dintr-un set de întrebări care urmează – prin rezolvare – să sporească acest depozit. Cu totul altfel se petrec lucrurile cu întrebarea în filozofie. Aici întrebarea supravieţuieşte mereu răspunsului, sau supravieţuieşte *în ciuda* fiecărui răspuns. În vreme ce în ştiinţe răspunsul „ofileşte" întrebarea, în filozofie, cu fiecare răspuns primit, întrebarea devine parcă mai viguroasă. De unde senzaţia că întrebarea rămâne

veşnic în picioare: *das ewige Fragen*, interogația ca eternă. Aici domneşte disproporția dintre întrebare şi răspuns: întrebarea rămâne întotdeauna în picioare, răspunsul nu. De aceea, istoria filozofiei este istoria întrebărilor care revin şi a răspunsurilor care trec.

Ce rezultă de aici? Că toate întrebările filozofiei care au fost preluate de ştiință şi au primit răspuns nu au fost cu adevărat întrebări ale filozofiei. Întrebările presocraticilor, de pildă, referitoare la originea lumii, la alcătuirea ei sau la felul în care ia naştere senzația etc. au fost preluate ulterior în chip integral de ştiință şi au primit răspunsuri care, chiar dacă sunt mereu nuanțate, sunt acceptate ca atare de comunitatea oamenilor de ştiință.

Există însă întrebări pe care filozofia nu le poate ceda, care continuă să rămână probleme chiar dacă ştiința la rândul ei le pune şi dă răspunsuri la ele. O întrebare precum „ce este omul?“ este în acest sens o întrebare cu statut dublu. Ştiința răspunde pe felii, pe etaje. Din punct de vedere *somatic*, genetica, anatomia, fiziologia etc. sunt ştiințele care răspund la această întrebare. Din punct de vedere *psihic*, psihologia, neurologia, psihiatria. Din punct de vedere *cultural*, antropologia culturală, istoria culturii. Din punct de vedere *social*, economia, sociologia, politologia, istoria. Iar după ce ştiința răspunde în toate aceste feluri la întrebarea „ce este omul?“, întrebarea rămâne în picioare şi vine Heidegger şi scrie *Ființă şi timp* ca şi cum tot travaliul ştiinței ar fi fost zadarnic.

4. Dar dacă aşa stau lucrurile înseamnă că modelul tradițional întrebare–răspuns se modifică şi că o întrebare

nu e neapărat o întrebare *la* răspuns. Orice răspuns e răspuns la o întrebare, în schimb *întrebarea are un statut de sine stătător*. Desigur, ea ţinteşte să obţină un răspuns, dar statutul de întrebare iniţiază ceva. Dacă întrebarea e la originea răspunsului, răspunsul nu e la originea întrebării. Întrebarea nu se naşte în legătură cu răspunsul, ci din *situaţia de întrebare*, deci *de altundeva* decât din cuplul întrebare–răspuns. Întrebarea evadează din modelul compact întrebare-răspuns şi *se tematizează*, intră în *Fraglichkeit*, în „interogativitate", ca stare de sine stătătoare.

De unde vine atunci întrebarea, care e locul provenienţei sale? Din ştiinţa absolută evident că nu vine. Dumnezeu nu întreabă decât retoric „Unde eşti, Adame?". Din neştiinţa absolută iarăşi nu, pentru că dacă nu ştii că nu ştii nici nu doreşti să ştii. Izvorul întrebării este ştiinţa negativităţii: *ştii că nu ştii*, ştii ce înseamnă „a şti" şi ştii că nu ştii ceea ce întrebi. Şi cu aceasta ajungem la a doua parte a discursului nostru.

II. Funcţia întrebării socratice

Vrând să afle ce anume avusese oracolul în vedere când afirmase că el, Socrate, este cel mai înţelept dintre atenieni, Socrate îşi începe ancheta: el întreabă, nu afirmă nimic pentru că nu ştie nimic. Şi ce anume întreabă? *Ta megala, ta megista*, lucrurile cele mai importante, cele care au greutatea cea mai mare în viaţa noastră, lucrurile care „atârnă" şi de rezolvarea cărora depinde felul în care

trăim. Întrebând în privința acestor lucruri pe cei care pretind că ştiu să răspundă, Socrate are revelația pseudoştiinței generale, a iluziei cunoaşterii. Pe greceşte, *doxosophia*, „știința părelnică". Întrebările pe care le pune Socrate încep prin a denunța inconsistența răspunsurilor şi contrazicerea în care cade cel ce răspunde. Întrebarea face în felul acesta vizibil *ridicolul de fond*: nu ştiu că nu ştiu. Iată, te întreb, şi acolo unde credeai că ştii, nu ştii. Desigur, nici eu nu ştiu, dar nici nu mă iluzionez că ştiu. Eu, Socrate, nu trăiesc în noaptea iluziei. Starea de ridicol a lui „nu ştiu că nu ştiu" pe care o dezvăluie întrebarea este un adevărat viciu, *ponêria* în greacă. Ridicolul acesta e grav, la Socrate, e o inadecvare de proporții. A nu te cunoaşte pe tine însuți este un viciu, în timp ce a te cunoaşte este o virtute (*aretê*).

Însă dezvăluind starea de inadecvare existentă între iluzia ştiinței şi realitatea neştiinței, întrebarea deschide către *curățirea spiritului* şi are, astfel, o funcție paideică, educativă. Ea curăță terenul spiritului de iluzia ştiinței, ea provoacă eliminarea, expulzarea iluziei: *ekbolê tês doxês*.

Cuvântul *ekbolê*, „eliminare", „expulzare", are sens tehnic şi trimite la un rit kathartic de origine medicală: *purificatio mentis* este o metodă *purgativă* extinsă asupra spiritului, o metodă menită să înlăture constipația mentală. Lucrul se vede cât se poate de limpede din următorul pasaj din *Sofistul*, 230 b–d:

> Dându-şi seama de ce li s-a întâmplat, unii se mânie pe ei înşişi, îmblânzindu-se față de convorbitor, iar în felul acesta ei se descătuşează de părerea prea bună şi prea sigură despre ei, obținând o desprindere de toate, care naşte în ei plăcerea

deosebită de a da ascultare, de tot prețul pentru cel care o resimte. Într-adevăr, prietene, gândul celor care-i purifică este ca al medicilor; şi la fel cum au considerat aceştia, pentru cele trupeşti, că organismul nu poate să se bucure de un spor de hrană mai înainte de-a înlătura din sine cele ce-i stau în cale, la fel au gândit şi ei despre cuget, cum că nu va folosi de la un spor de cunoştințe înainte de-a fi fost supus de cineva unui examen critic şi astfel făcut să se ruşineze de opiniile ce, împiedicând obținerea de cunoştințe, trebuie date la o parte. Doar în felul acesta se purifică el, nemaisocotind că ştie altceva decât cele pe care le ştie.

Acest *elenchos*, această „refutație", „respingere", care nu se obține decât prin *supunerea la un tratament interogativ*, este, în ordinea spiritului, „tot ce e mai important şi mai eficace în materie de purificare". Spiritul care nu a trecut această probă – fie el şi al Marelui Rege – rămâne *akatharton* („necurățit", „murdar") şi *apaideuton* („needucat") (230 d). Spiritul care nu a cunoscut această respingere, care nu a fost clătinat, căruia nu i s-a dezvăluit ignoranța, s-a sustras *procesului paideic*. Cel care ține discursuri – precum sofiştii – şi nu se aude decât pe sine, cel care refuză să intre în spațiul de intersubiectivitate al refutației care are la bază *întrebarea* – acela rămâne „bolnav", adică „needucat".

Însă cum anume apare refutația ca urmare a întrebării? Prin punerea laolaltă a afirmațiilor pe care le faci pe măsură ce răspunzi întrebărilor. Atunci abia ți se dezvăluie contradicțiile şi iese în evidență iluzia faptului că ştii. Lucrul cel mai grav este să te fofilezi, să refuzi să ți se dezvăluie contradicțiile. Evident, când e vorba de punerea

laolaltă a afirmațiilor cuiva, nu ne referim la afirmațiile pe care cineva le face într-un domeniu anume, ci la *totalitatea afirmațiilor care alcătuiesc viața unui om*. Este vorba de *incoerența fatală* a unei vieți, de faptul că viața fiecăruia dintre noi este *un discurs incoerent.*

De aceea Socrate crede că e nevoie de *kathairontes*, de „purificatori", de „agenții metodei purgative":

> [Ei] pun întrebări, în domeniul în care omul își închipuie că spune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înșală se vădesc lesne, ei le strâng laolaltă prin argumente pe câte o temă și le pun față în față, iar în chipul acesta arată că-și sunt contrare unele altora în câte o aceeași materie, dintr-o aceeași privință și sub un același raport (*Sofistul*, 230 b).

Ce a devenit în felul acesta întrebarea? Nici mai mult, nici mai puțin decât ceva care conduce nemijlocit la *condiția umană*: deziluzionându-ne, ea ne arată că în problemele mari, importante ne aflăm pe un teren nesigur. *A fi între „a ști" și „a nu ști" este condiția umană care face cu putință întrebarea*. Și întrebarea, la rândul ei, trimite la această condiție. Însă repet: nu orice întrebare, ci aceea care coboară la originea problemei, la o știință a întregului și de care atârnă ansamblul vieții noastre: ce e bine și ce e rău, ce e drept și ce e nedrept. *Acest* tip de întrebări, care presupun o știință supraomenească, duce fatal la zona ne-științei.

Întrebarea aceasta îl plasează pe om *în interval*. Omul e o „ființă de interval" tocmai pentru că pune întrebări de acest fel. Și atunci, statutul întrebării își află

proveniența în chiar condiția umană ce ține de interval: între știință și neștiință, între bine și rău, între viață și moarte.

Am putea crede că acest mod de a gândi este doar istoric, că el se limitează la figura lui Socrate și că pe noi el nu ne mai privește deloc. Or, problema se pune la fel și astăzi. Omul de știință, tehnicianul în sens larg, trăiește în aceeași ambiguitate în care trăiau partenerii de dialog ai lui Socrate. El este deopotrivă expert și ignorant. Știința pe care o are despre un domeniu de lucruri merge mână în mână cu neștiința despre rest și, deopotrivă, cu tendința de a extrapola în chip nepermis lucrul pe care îl știe. Din acest punct de vedere, astăzi nu suntem cu nimic mai departe: în „marile probleme" avem același fel de a ne rătăci ca în vremea lui Socrate.

De ce se întâmplă așa, de ce „progresul cunoașterii" nu ne așază într-o poziție mai favorabilă decât acum 2 500 de ani? Pentru simplul motiv că tehnica nu angajează nicicum problema binelui și a răului, ba mai mult, ea o pune total în umbră. Căci, *știind*, ea crede că știe totul. Modul de a privi lucrurile tehnic-limitat face imposibil ansamblul în care se pune problema binelui și a răului. Știința și tehnica îți dau regula de funcționare a unui lucru, dar nu îți spun când, în *felul* utilizării lui, în locul binelui apare răul. Binele și răul se referă la *cum anume utilizezi* un lucru, iar știința și tehnica sunt incapabile să te învețe așa ceva. Căci specializarea într-un domeniu se plătește printr-o crasă ignoranță în celelalte lucruri.

Întrebarea care a condus la condiția esențială a lui „știu că nu știu" a oferit gândirii europene un tărâm ferm.

„Ferm“ e că nu sunt omul iluzionat. Orice *metodă* își are originea aici: pornind de la faptul că știe că nu știe omul clădește ceva, o ia de la zero și își face un drum. Asta a inițiat Socrate. Iar acolo unde spiritul refuză descoperirea lui și nu se bazează pe neștiința inițială, acolo apare dogmatismul.

Modalităţi de autoînşelare

Textul care urmează are la bază prelucrarea expunerii făcute de Alexandru Dragomir la 22 septembrie 1987 şi înregistrată ca atare pe bandă. Îi mulţumesc Laurei Pamfil pentru efortul de transcriere a acestei înregistrări, cât şi a celor care au stat la baza capitolelor Crase banalităţi metafizice *şi* Despre naţiune.

O să încerc să vorbesc cât de concret posibil, şi deci nu „filozofic". Totuşi, am să iau ca motto un citat din *Ştiinţa logicii* a lui Hegel, mai precis din „Prefaţa" la cea de-a doua ediţie (III, 18):

> Cât priveşte lumea spiritului, punctul cel mai important e nu numai relaţia dintre ceea ce este el *în sine* şi ceea ce este în realitate, ci important este şi ceea ce el *ştie despre sine*; fiind esenţialmente conştiinţă, această ştiinţă de sine (*dieses Sichwissen*) e determinaţia fundamentală a *realităţii* lui.

De fapt e vorba de un citat abuziv, pentru că Hegel vorbeşte aici despre „ştiinţa de sine" în sensul absolutului logic. Dar acest *Sichwissen* se potriveşte de minune cu ceea ce vreau să spun. Sper că se va înţelege acest lucru.

Am să încep de la ideea dragă lui Heidegger, potrivit căreia noi nu suntem ceea ce suntem, ci în mult mai mare măsură ceea ce putem fi: *Seinkönnen*, „putinţă-de-a-fi". Noi suntem un posibil raportat la noi înşine, suntem

propria noastră proiecție, suntem ceea ce vine înspre noi din viitor. În imaginea noastră despre noi intră preponderent suma proiectelor şi proiecțiilor noastre. Evoluăm, desigur, pe un teren de determinații prealabile: suntem genele noastre, timpul şi locul în care ne-am născut, societatea în care trăim etc. Dar dincolo de toate acestea rămâne un *Spielraum*, un „spațiu de joc", ceva neocupat încă de nimic, o nişă a posibilului în care, instalându-ne, ne aşezăm liber într-o direcție sau alta a vieții noastre. Sigur că şi lotul acesta, al posibilității noastre, este într-o măsură predeterminat de circumstanțe ce nu țin de libertatea noastră: módele, idealurile care plutesc în aer, stilurile de viață gata făcute, care ne limitează libertatea, lăsându-ne totuşi impresia că alegem. Oricum, rămâne însă o realitate că propriile mele proiecții se întorc asupra mea determinându-mi felul de a fi. Eu sunt şi ceea ce țin să fiu, sunt şi evantaiul posibilităților care stau în fața mea.

Şi totuşi, nu îmi ajunge faptul că am în față aceste posibilități. Pentru a alege între ele, eu fac recurs la o „ştiință" – nu am alt cuvânt – care îmi spune de ce e mai bine să mă îndrept spre cutare posibilitate şi de ce nu mai degrabă spre cutare alta. Orice alegere a unei posibilități presupune o atare ştiință – „ştiință" în înțelesul cel mai larg – care îmi indică posibilitatea cea mai bună, aceea spre care năzuiesc din plin şi spre care, concret, încep să mă îndrept. O ştiință, o cunoaştere dacă vreți, care îmi dă orientarea.

Din această situație rezultă însă o legătură mai adâncă între existența noastră şi ştiință în înțelesul acesta cel

mai larg. Deci nu știința ca un ansamblu de date acumulate treptat în creier, ci ca o cunoaștere fără de care nu pot să exist. De vreme ce aleg orientându-mă, de vreme ce îmi bag în cap că asta, și nu asta pot și trebuie să fiu înseamnă că știința care precedă accesarea posibilului meu este o condiție a existenței mele. Că existența mea se construiește în funcție de această știință, că această știință este o *condiție de existență*. Când aleg să mă înscriu la facultatea de matematică sau la conservator, o fac în virtutea prelucrării unor date proprii. Iar dacă e vorba, ca în *Alcibiade*-le lui Platon, să știu ce urmează să devii și ce înseamnă să-ți alegi viața, atunci alegerea, cu atât mai mult, presupune *să știi* ce înseamnă o viață bună. Iată cum confruntarea cu posibilul vieții mele presupune o „știință a posibilelor": nu pot alege fără o „știință" prealabilă care devine, în cele din urmă, însăși condiția existenței mele.

Numai că alegerea odată făcută implică o *Richtungslinie*, o „direcție" pe care de-acum trebuie să merg și care, prin însăși existența ei, elimină toate celelalte posibilități. Alegând, din multele posibilități am rămas cu una, m-am *limitat* la una, înlăturându-le pe toate cele care se aflau în fața mea înainte de alegere.

Tot acest joc al alegerii, care presupune știința ca o condiție a existenței, implică deopotrivă și necesitatea de *a proba ceea ce știi*. Dacă pot dovedi că am o cunoaștere a posibilităților, atunci am asigurată baza alegerii și, implicit, garanția faptului că, prin alegerea întemeiată pe care am făcut-o, voi exista optimal și la maximum.

Pot eu să fac această dovadă? Poate vreun om să susțină că are o cunoaștere fermă a posibilităților sale și,

implicit, o știință de a-și alege viața? Socrate a răspuns că singurul lucru sigur pe care îl știe în această privință este că nu știe. El are știința neștiinței sale. Alegerea vieții noastre presupune o știință, dar această știință noi nu o avem și, socratic vorbind, nici n-o putem avea. Noi năzuim să ne alegem cea mai bună viață, pentru că altminteri ne irosim viața și trăim la întâmplare, zvârliți de colo-colo; dar, pe de altă parte, când sunt întrebat în privința reperelor fundamentale ale vieții mele – curajul, iubirea, prietenia, frumusețea, pietatea etc. –, când trebuie să probez o știință a vieții, nu pot să dau decât răspunsuri evazive și insuficiente. În toate științele și cunoștințele acestea suntem repetenți. Situația mea umană are această natură dramatică: nu știu nimic, când de fapt *trebuie* să știu, fiindcă *trebuie* să-mi aleg existența, fiindcă însăși existența mea e alegere.

Care este atunci soluția? Cum se poate ieși din acest paradox teribil al existenței umane? Într-un singur fel: soluția este să „frământi" problema. Și de aceea Socrate discută, dialoghează. Fără întrerupere. Tot timpul. O viață întreagă petrecută în dialog. Trebuie să discut tot timpul asupra a ceea ce am eu de făcut, în speță cum pot ajunge să aleg viața cea mai bună, fără să mă instalez însă vreo clipă pe poziția lui „eu știu" și a adevărului. Când citim dialogurile socratice, lucrul acesta ne izbește la tot pasul. „Da, despre curaj e vorba", îl auzim pe Socrate spunând. „Despre ce anume este curajul în sine." Și de ce trebuie noi să știm ce este curajul în sine? Iar răspunsul este de fiecare dată același: „Pentru ca să putem să alegem, pentru ca să știm să ne alegem viața." Aceasta nu era o problemă numai pentru Socrate, ci era o problemă în

general la greci, era una dintre problemele curente şi mari care nu le dădeau pace. Aceasta era problema care se cuvenea „frământată“ fără încetare şi care, pentru Socrate, împingea în prim-plan dialogul.

Şi totuşi, gândirea filozofică după Socrate nu a mers pe această cale. Deja la Platon, care în fond pune în scenă problema dialogului nesfârşit, discuţia nu mai înseamnă acelaşi lucru, ci, aşa cum se va întâmpla constant la noi, ea devenise deja un paravan pentru căutarea şi găsirea adevărului. Postularea aceasta a dialogului infinit, generată de nevoia de a avea o ştiinţă a alegerii în condiţiile lui „ştiu că nu ştiu“, este prima *fisură* pe care o aduce cu sine Socrate în istoria gândirii europene. (Despre cea de a doua fisură – *întrebarea* – am vorbit pe larg cu altă ocazie*.) Iar în baza acestei fisuri, alegerea noastră se dovedeşte un fel de a vorbi. Vrem, desigur, să ne alegem existenţa, şi încă pe cea mai bună (vezi *Gorgias*, *Menon*, *Alcibiade* ş.a.m.d.), dar de fapt noi nu alegem pentru că nu ştim şi pentru că ştim că nu ştim.

Ei bine, în cadrul acestei problematici, al acestei relaţii cu sine însuşi, vom vorbi despre falsificările de sine, *despre autoînşelare*. Am văzut, cu Heidegger, că viaţa mea este în chip esenţial posibilitate. Ea este posibilitate atât ca reacţie, cât şi ca orizont. Ca reacţie, în măsura în care pot să reacţionez într-o situaţie dată fie aşa, fie aşa. Acesta e unul dintre sensurile posibilului meu. Celălalt sens este proiectarea mea, ceea ce aş putea să fiu. Mă gândeam să vorbim despre orizontul psihologic al posi-

---

* *Cf.* textul *Întrebare şi răspuns*, în volumul de faţă, pp. 40–49.

bilității vieții și, înăuntrul lui, să deschidem problema autofalsificării. Să vedem cum, în cadrul imaginii despre sine, apare necunoașterea de sine, să vedem care este relația dintre eu cum sunt și eu cum mă cred. Și toate acestea pe baza unei *structuri temporale* a autofalsificării. Vom urma, pentru a face un inventar al modalităților de autoînșelare, ipostazele temporale viitor, prezent și trecut.

Viitorul

1. *Visurile* – Visul despre ceea ce am să fiu este proiectarea proprie într-un erou, proiectare prin excelență personală. Visurile încep din copilărie. În copilăria mea visam să ajung șofer de curse, astăzi un copil visează poate să ajungă cosmonaut sau pilot de Formula 1, să fie Schumacher. Visurile încep în copilărie, continuă sub alte forme în adolescență, iar pe unii îi însoțesc toată viața. Una dintre formele de vis prelungite până la sfârșitul vieții este cea a *geniului necunoscut* (încă), pe modelul lui Van Gogh, să zicem. Sunt oameni care pictează sau fac poezii până la sfârșitul vieții, acceptând că sunt ignorați așa cum și Van Gogh a fost, dar până la urmă... Alții sunt Don Juan până la adânci bătrâneți, iar Ortega y Gasset spune că nu există bărbat care să nu creadă că a fost Don Juan măcar în tinerețe, că mai este, poate, și acum sau, dacă n-a fost și nu este, că ar fi putut să fie, dar n-a vrut. Există o puzderie de variante ale acestor visuri și ele, visurile acestea, creează adevărații ratați. Subliniez, aceste visuri sunt *personale*, adică s-au format prin proiectarea mea într-un model sau ideal de persoană.

2. *Veleitățile* – Orice veleitate pune în joc părerea supralicitată despre capacitatea proprie. Este vorba de o evaluare greşită *în sus*. Dacă, de exemplu, visul ar fi să devii unul dintre marii filozofi ai lumii, atunci veleitatea ar fi, de pildă, să rezolvi problema timpului. De ce e periculos veleitarismul? Pentru că împiedică pe „fac" prin mirajul lui „am să fac", în care acest „am să fac" devine drag. Veleitatea este deci acel proiect de a face care te împiedică să faci. Exemplu de veleitarism: să citesc operele marilor gânditori în mod fundamental. Aici e un veleitarism pentru că nu există citire definitivă a marilor filozofi. De data aceasta nu mai e vorba de o proiecție personală: plec de la mine şi mă văd ca mare erou. De data aceasta e vorba de o mistificare în planul acțiunii. Deci veleitarul este un om de acțiune sabotat de însuşi proiectul lui de a face. El îşi propune să facă în spațiul lui ceea ce nu poate să facă. El vrea să prindă o balenă cu o undiță firavă. Însăşi măreția proiectului e frâna realizării lui. Această inadecvare la posibilitățile proprii este altă sursă a ratării. În generația mea exista un tip, Ştefan Teodorescu, care alcătuia tot timpul ample table de materii. Nu ajungea nici măcar să scrie introducerea. Veleitarul nu este însă un ratat chinuit; viața lui devine un *dolce far niente*, un mod de a valsa continuu printre puzderia de proiecte reluate şi abandonate la nesfârşit. Există un proverb chinezesc: „Orice drum începe cu primul pas." Veleitarul nu apucă să facă primul pas. Iar dacă îl face, părăseşte drumul înainte de a se aşterne pe el.

3. *Planurile, proiectele concrete* – Reprezintă o a treia posibilă sursă de autofalsificare din cadrul viitorului.

Spun „posibilă“ pentru că nu orice plan duce în mod obligatoriu la autofalsificare, ci numai cel care nu mai poate fi abandonat pe parcurs din clipa în care s-a dovedit nerealist sau eronat.

Orice treabă de care mă apuc presupune un plan concret. Însă pe măsură ce treaba avansează, ea confirmă sau infirmă planul inițial. Autofalsificarea apare când îmi pierd flexibilitatea, când devin sclavul unui proiect chiar atunci când el nu mai convine. Pentru a evita această modalitate de autoînşelare, este nevoie ca, atunci când am un proiect sau un plan, să mă întreb de-a lungul drumului dacă e bine pentru mine să-l urmez, dacă el este cu adevărat bun etc. Nu este obligatoriu ca lucrurile să iasă aşa cum le-ai văzut la început, pentru că pe parcurs ajungi uneori să le vezi mai bine.

Prezentul

1. *Problematica proprie* – Nu se poate vorbi de un intelectual în absența unei problematici proprii. *Selbstwissen*-ul, „știința de sine“, nu se obține stând, de pildă, în fotoliu şi punându-ți intens întrebarea „cum sunt eu?“ (De astă dată nu voi arăta, ca în cazurile de mai sus, cum te poți autoînşela, ci cum poți, în ipostaza prezentului, să eviți acest lucru.) Aşadar, problematica proprie. Există oameni, cu un spirit deosebit de ager, care trăiesc chiar într-o junglă a problematicii proprii. Le vin necontenit idei şi le vin tot soiul de idei. Unii pot să scrie zilnic sau săptămânal un articol cu câte o nouă

idee, acestea nereprezentând, uneori, decât o parte din ideile care le-au venit. Elocvent este cazul lui Wittgenstein. Acestuia îi veneau tot timpul idei. Le scria pe hârtiuțe şi le arunca într-un sertar. Au venit după aceea alții, au scos hârtiile din sertar şi le-au orânduit dându-le forma de „opere“ nemuritoare. La prima vedere, toate aceste idei notate par să fie o junglă, când de fapt nu sunt deloc aşa ceva. De aceea se şi poate vorbi, dacă nu despre sistem, cel puțin despre modul de a gândi al lui Wittgenstein. Notele acelea împrăştiate rimau cu ceva, aveau coerența unui mod de gândire şi, în fondul lor, erau „sistematice“. La fel făcuse şi Nietzsche: notații febrile pe caiete, mâzgăleli pe hârtii. Bună parte din opera lui Nietzsche o reprezintă notele scrise. Dacă iei toate volumele pe care le-a scris, îți dai seama ce junglă de idei era în capul lui. Am luat două exemple extreme pentru a înțelege în ce măsură problematica proprie ține de prezent, de ideile care ne vin la un moment dat. Iar din aceste idei notate apari tu însuți şi, citindu-le ulterior, ajungi să vezi ceea ce, când le notai, nu îți dădeai seama: că ele au o anumită structură, că ele nu sunt o junglă şi, mai ales, că nu sunt „jonglate“, că nu sunt modalități de auto-înşelare, ci un *Selbstwissen* autentic.

2. *Solicitările exterioare* – Pentru a nu fi falsificante, solicitările exterioare nu trebuie acceptate decât dacă se înscriu în problematica proprie şi refuzate – în măsura posibilului – dacă nu se întâmplă aşa. (*Nota bene*: după cum vedeți, ceea ce spun e valabil numai pentru un intelectual şi câtuşi de puțin pentru un alt tip de om.) Însă față de ideile care vin dinlăuntrul meu, solicitările exte-

rioare sunt în mai mică măsură ale mele, mă angajează mai puțin ca primele. Ele au de fapt un mare neajuns: de îndată ce devin sistematice, ele se constituie în structură de lanț, încep să te reprezinte și îți alcătuiesc treptat o imagine căreia cu vremea ajungi să i te supui. Încet-încet devii această mască a ta pe care nu mai poți s-o tăgăduiești și pe care, în final, trebuie s-o accepți ca fiind chiar chipul tău. Câți intelectuali nu au dispărut astfel (sau nu au apucat să se nască) în spatele unor „colaborări regulate"? Lanțul în care se constituie solicitările exterioare devine în cele din urmă un lanț care te leagă. La limită, nu-ți rămâne decât să te scuturi de această imagine confecționată, rămânând atunci să le explici tuturor că ceea ce ai făcut în cutare sau cutare împrejurare „în fond" nu te reprezintă. Sau, mai rău, să continui să ai o față exterioară și una interioară, ceea ce în mod sigur nu este cea mai bună soluție pentru alegerea unei vieți.

3. *Munca concretă* – Adevărul e că, din toate cele trei ipostaze temporale, abia în prezent se vede ceea ce suntem cu adevărat. Pornind de la prezent pot afla cine sunt. El este de fapt locul eului și aici, în prezent, se joacă existența noastră. Viitorul este posibilitate, trecutul s-a dus. Prezentul, în schimb, ne generează fără încetare: el este izvorul unei bune cunoașteri de sine oarecum imediate, în care rolul autofalsificării este cel mai redus.

De aceea *munca concretă*. Munca concretă poate fi sau o creație febrilă și inspirată, sau una căznită și elaborată. Din ambele am foarte multe de învățat. Ele mă obligă tot timpul să mă întreb: unde am dificultăți? unde am nereușite? Lupta aceasta de a-ți prinde propriul

gând şi de a-l formula este o excelentă metodă de a ajunge la tine. A ajunge să ştii ce gândeşti presupune un efort ieşit din comun şi abia când devii atent la dificultatea exteriorizării gândului tău începi să te cunoşti. E de ajuns să te uiți la manuscrisele scriitorilor celebri ca să vezi cât de deosebiți sunt oamenii şi cât de diferit e drumul prin care fiecare ajunge la el.

Ei bine, în acest „ceea ce fac acum" e foarte greu să mă falsific. Reducerea la prezent reprezintă potențarea eului meu, obținerea unei identități cu sine însuşi care a ajuns să integreze şi să stăpânească deopotrivă trecutul şi viitorul. Acesta era idealul înțelepciunii antice şi medievale. Prezentul, trecutul şi viitorul trebuie strânse şi ținute într-o totalitate, adică prezentului trebuie să îi răspundă un trecut şi un viitor curățite. În fiecare clipă din prezent trebuie să fiu în întregime aşa cum sunt. Trebuie să ajung ca fiecare lucru pe care îl fac să mă reprezinte. Or, foarte puține sunt lucrurile care, făcându-le, considerăm că ne reprezintă. De aceea şi sunt atâția oameni care ignoră cu desăvârşire de-a lungul întregii vieți ceea ce fac şi de aceea nu sunt puțini cei care țin discursuri morale după ce au făcut lucruri care scandalizează pe toată lumea.

Numai că, în idealul de înțelepciune de care vorbeam, riscul este al închiderii: posed o totală cunoaştere şi stăpânire de sine, precum şi capacitatea de a traduce în fapt propria-mi înțelepciune. Am obținut astfel o buclă perfectă, o închidere de sine pecetluită în permanență de ştiința şi de fapta mea. Ei bine, nu! Pentru a evita acest pericol, *prezentul trebuie păstrat veşnic deschis sau,*

mai bine spus, noi trebuie să fim întotdeauna deschişi în orice prezent al nostru. Iar motivul este cât se poate de simplu: ştiu că în fond nu ştiu nimic.

Cu aceasta avem clară imaginea lui Socrate: Socrate era un înțelept care trăia tot timpul în prezent, ținea prezentul veşnic deschis. Trăia prezentul prin piețe, ca un fel de pierde-vară. Putea să înceapă orice discuție, cu oricine tocmai pentru că rămânea întotdeauna deschis către exterior. A ține prezentul deschis, a nu-l închide înseamnă tocmai a evita poziția în care prezentul nu mai înseamnă nimic. Iar prezentul nu mai înseamnă nimic atunci când adevărul este indiscutabil şi eu sunt posesorul lui. Atunci când adevărul e ştiut dinainte, iar discuția este doar demonstrativă.

Trecutul

1. *Greşelile trecute, acoperite sau uitate prin voința subconştientă* – Aceasta este cea mai serioasă sursă de autofalsificare care provine din trecut. Nimeni nu e mai „trucangiu“ decât suntem noi cu noi înşine. N-am întâlnit escroc mai mare decât este omul cu sine însuşi. Orice greşeală impietează asupra imaginii pe care ți-o faci despre tine. Or, e curios să vezi cum întotdeauna câştigă imaginea şi niciodată greşeala. Aceasta este fie escamotată, fie pusă pe seama altuia (aici femeile excelează), fie este uitată prin voință subconştientă. Şi e uimitor să vezi cât de bine funcționează această voință subconştientă a uitării. Oamenii îşi aduc foarte bine aminte

de momentele reuşitelor lor, dar îşi amintesc cu mare efort de greşelile grave pe care le-au făcut.

De ce se întâmplă aşa? Pentru că o greşeală nu este de fapt niciodată terminată. Ea trebuie închisă cumva şi modul cel mai simplu de a o închide este uitarea ei. E greu să termini o greşeală. E foarte uşor să termini un succes: te cațări pe el şi de acolo priveşti cu mândrie în jos. Dar cu o greşeală ce faci? Ți-o asumi? Recunoşti că ai făcut-o? Vă rog respectuos să învățați ce să faceți cu greşelile dumneavoastră! Trebuie să le priviți în față, ca pe cel mai fecund izvor de sine. Nu există sursă mai bună a cunoaşterii de sine decât dialogul cu greşeala care îți aparține: a o asuma, a vrea mai târziu să o eviți, a o transforma, a-i vindeca sursa.

2. *Defectele proprii* – Vorbim cu dezinvoltură despre defectele proprii şi acceptăm cu uşurință repetarea lor. Nu le înlătur tocmai pentru că socotesc că le pot remedia oricând. Ştiu că sunt indiscret, că sunt lacom, dar – îmi spun mereu – pot oricând să nu mai fiu. Totul e să vreau. Rezolvarea e în mâna mea. La un moment dat am să mă opresc şi am să mă iau în serios... Numai că nu mă iau în serios.

3. *Înfrumusețarea trecutului propriu. Mitizări, legendizări* – Aici e vorba de contrariul tendinței de a uita greşelile. Ții vii în memorie şi repeți la nesfârşit acele întâmplări din viața ta care te pun într-o lumină bună. Prin repetiție, ele devin adevărate mituri. Cu toții am avut câte un bunic care, în copilărie (copiii adoră repetițiile!), ne povestea de nenumărate ori câte o ispravă deosebită din tinerețea lui (ceva din război, sau cum a

prins un hoț etc.). Primejdia vine aici din faptul că începi să te agăți de aceste lucruri. Nu numai dintr-un fel de amor propriu mitizezi întâmplările din care ai ieşit tu bine, ci mai degrabă din îndoielile nemărturisite pe care cu vremea le aduni în privința ta însuți. Unii trăiesc, de pildă, o viață întreagă pe seama faptului că au fost elevii lui Heidegger. Cu toții facem, într-un fel sau altul, asta: ne agățăm de câte un lucru favorabil nouă şi pe care îl mitizăm pentru a ne contracara micimea, această îndoială lăuntrică a noastră despre noi înşine.

Gata!

Crase banalități metafizice

Textul care urmează are la bază înregistrarea pe bandă a prelegerii pe care Alexandru Dragomir a ținut-o pe 6 octombrie 1987. Titlul acestei prelegeri, cel ce a dat și titlul volumului, este semnificativ pentru felul în care Dragomir înțelegea să facă filozofie: pornind de oriunde, de la banal, de la imediatul care ne înconjoară. Titlul acesta nu vrea, așadar, să spună că metafizica e plină de banalități și că prelegerea și-ar propune să le scoată pe acestea la lumină, ci că banalitățile conțin un formidabil potențial metafizic. Iar „cele mai metafizice" banalități sunt tocmai cele pe care, în virtutea familiarității lor, le trecem mai lesne cu vederea: spațiul și timpul în care trăim.

Titlul acesta poate induce în eroare. Vreau să vorbim despre banalități care au valoare metafizică, în sensul că sunt banalități pe care le trăim cu toții. Iar supremele banalități pe care le trăim cu toții se referă la faptul că ne aflăm întotdeauna într-un mediu spațial și temporal, că suntem prinși în aceste două medii ca într-o țesătură. Asta e tema conversației pe care v-o propun și vom urma o schemă cât se poate de banală: I. Mediul spațial; II. Mediul temporal.

I. Mediul spaţial

Mediul spaţial este deopotrivă închis şi deschis. Biologic vorbind, orice mediu este închis, limitat. Oricine a auzit de Konrad Lorenz şi de felul în care a descris delimitările mediului la raţe şi la alte animalicule; o delimitare care merge până la cele mai mici amănunte (până la un capăt de creangă, până la o tufă, până la o piatră anume etc.). Vom începe aşadar discuţia despre mediul spaţial de aici.

1. *Limita.* Nu e altceva decât „bătaia" mea, „punctul" până la care pot să mă întind. Prin natura mea, eu nu sunt închis numai în limite corporale, nu sunt zidit în trupul meu. Pot să mă mişc încoace şi încolo, văd până la o anumită distanţă, aud diverse lucruri. Pe tot timpul stării de veghe sunt deschis în afară, dar sunt deschis în chip limitat. Oricât ar fi de „mişcător" lucrul pe care îl fac, el e totuşi limitat pentru că eu însumi sunt în toată fiinţa mea – corporal, dinamic şi intelectual – *ca limitat.* De fapt suntem apriori limitaţi, în sensul că orice gest şi orice faptă a noastră au dinainte o anumită măsură. Eu sunt capabil de un pas de 1 metru, iar dacă mă sforţez, de unul mai mare, dar nu sunt capabil, cu picioarele mele de om, să fac paşi de 5 metri. Sunt *da capo* limitat şi sunt în toate privinţele.

Acest lucru este atât de evident, încât el nici nu mai apare în conştiinţa noastră. În mintea noastră apare o mulţime de lucruri nelimitate, iar conştiinţa că sunt *ca limitat*, ca ceva limitat, nu este clară tocmai pentru că este evidenţa pur şi simplu. Eu nu-mi dau seama că

sunt aşa cum sunt cu limpezimea cu care ar constata asta cineva care s-ar uita la noi de undeva de sus de tot, aşa cum ne uităm noi de pildă la furnici, sesizându-le imediat limitele între care pot să se mişte. În plus, noi putem face astăzi atât de multe lucruri, încât conştiința limitei ca primă şi supremă determinare a mea nu-mi este defel clară. Nu-mi e deloc tot timpul limpede că nu pot să fac un lucru nelimitat.

2. Cu toate că lucrurile stau aşa, cu toate că sunt limitat în toate direcțiile, *mediul este un plus*, e mai mult decât suma limitelor mele. Depăşind totalitatea limitelor mele, el este oarecum conştiința acestei totalități. Trăiesc în această totalitate *qua* totalitate, nu ca sumă a marginilor mele, şi tocmai asta înțeleg prin „bătaia mea". Ceea ce înseamnă că *natura* mediului nu e concret fizică, deşi mediul este concret fizic. Mediul ca „bătaie" a mea presupune o natură modificabilă şi aproximativă. La oameni, mediul este mişcător, limitele lui nu sunt stabilite ca la animalele lui Lorenz. Ele pot fi schimbate, întregul meu mediu poate fi schimbat, până şi limba mea poate fi schimbată. De aici rezultă că, deşi există o totalitate inventariabilă a lucrurilor care formează mediul meu (totalitatea lucrurilor din cameră), mediul e ceva care „vine din cap", este o totalitate de ordin spiritual.

3. Ca totalitate a limitelor mele, *mediul este* totodată *înscris în ceva mai larg*: în „zările" mele. Căci, fiind limitat, mediul este limitat față de ceva. Dacă mediul este „bătaia mea", dacă el este atât cât mă pot întinde, înseamnă că există şi un dincolo față de cât sunt lucrurile

pentru mine. În acest dincolo se află lucrurile pe care, neputându-le cuprinde, nu le ştiu prea bine sau nu le ştiu deloc. Acolo poate fi chiar un hău. Dar ceea ce ştiu foarte bine este că mediul meu este înscris înăuntrul unui cerc cu mult mai larg, asupra căruia nu trebuie cu orice preţ să fiu lămurit. Important este să fiu lămurit în privinţa lucrurilor din mediul meu imediat, nu şi în privinţa celor care se află la capătul lumii, al universului ş.a.m.d. Important este că ştiu – şi nimic mai mult – că mediul meu este situat înăuntrul unei sfere mai largi.

Şi cum anume este el înscris? Este înscris întotdeauna ca *propriul* meu mediu. Întotdeauna mediul aparţine cuiva, e *propriu* cuiva. E drept, în orice mediu există lucruri concrete care se întrepătrund, dar ele sunt lucrurile concrete din mediul *meu*. Faptul acesta face şi el parte dintre evidenţele care sunt trecute cu vederea tocmai pentru că sunt prea evidente.

Acest caracter de „propriu" al mediului operează într-un mod straniu asupra obiectelor pe care mediul le conţine: *apropriindu-le, el le estompează*. Asta face orice mediu ca mediu *propriu*: el mă eliberează de lucrurile pe care le conţine, relegându-le în subînţelesul existenţei lor, şi mă ajută să-mi păstrez luciditatea pentru lucruri noi şi importante. Dacă mă pot concentra la altceva, dacă pot lucra în camera mea, asta se întâmplă pentru că lucrurile pe care le ştiu sunt trecute deoparte şi lăsate să se ofilească în prea-ştiutul lor. Când stau la biroul meu, eu nu sunt în dialog cu lampa de pe masă, cu hârtia pe care scriu sau cu computerul la care lucrez. Faptul că-mi însuşesc total ceea ce ştiu, ceea ce face parte din

familiaritatea mediului meu, nu-i înlătură acestuia existența, ci doar străinătatea lui.

4. Faptul că ştiutul unui lucru înseamnă ofilirea lui înseamnă implicit că *propriul mediului implică*, *ca termen opus*, *străinul*. Aceasta este opoziția: propriul şi străinul. Străin e tot ceea ce nu e în mediul meu, ceea ce nu e ştiut, dincolo-ul. Orice poate fi, din acest punct de vedere, străin: un animal, o plantă, un lucru (o sticlă de Coca-Cola pentru un trib din pădurea tropicală), tot ceea ce este *unheimlich*, nefamiliar, de vreme ce concretizarea clasică a mediului familiar prin excelență este casa, căminul, *das Heim*. Fac casa ca să am mediul meu, ca să fiu acasă acolo. Dar „a fi acasă" vine înainte de casă, de la nevoia de a avea un mediu cert. Nu casa creează un mediu, ci nevoia de mediu creează o casă. Casa-adăpost, hotelul de pildă, nu este mediul meu şi tocmai de aceea acolo nu sunt „acasă". Ei bine, aşa cum „acasă" este o simțire, *ein Gefühl*, la fel şi ceea ce e străin, străinul este o simțire. Iar dacă suntem atenți şi mai avem prospețime, străinul şi străinătatea apar în orice întâlnire cu un om necunoscut. Este ceva *unheimlich*, inconfortabil şi deci straniu-neplăcut, în orice primă întâlnire cu un om. Acesta e cazul în care mai simțim încă străinătatea, adică străinul celuilalt. Căci altminteri puțini mai simt străinul unui câine – cât de străin este el de tine –, şi mai puțini străinul unei flori sau al unui copac.

Pentru intelectuali, ceva străin (şi straniu) este şi în orice carte nouă pe care o iei în mână. Ea poate ascunde cine ştie ce, ea este străină în sensul că e locuită de un spirit străin, care e cu totul altceva decât tine. Însă repet:

această străinătate este un *Gefühl*, un simțământ, și nu vine din faptul că mă sperii de un câine sau de faptul că o floare este neobișnuit de frumoasă. Mai mult, străinătatea unui lucru poate fi resimțită și în fața unui lucru pe care l-am văzut de sute de ori, dar care abia acum, pe nepusă masă, *îmi apare* dintr-odată. Care este diferența dintre o pereche de bocanci uzați și bocancii lui Van Gogh? Aceştia din urmă pun în scenă, ca să zic aşa, străinătatea pe care în cazul celorlalți bocanci nu am perceput-o niciodată. Abia tabloul lui Van Gogh îmi arată în ce măsură o pereche de bocanci poate fi total străină de noi şi, ca atare, stranie.

Ceea ce vreau să subliniez este că orice străinătate se determină față de un propriu, să-i zicem în continuare un „mediu“, şi, invers, orice mediu creează posibilitatea unui străin. Adică în raport cu mediul, în raport cu „locul“ acesta în care se află ştiutul (ştiutul care ofileşte) se iveşte neştiutul. Ştiutul acesta, ofilind, nu anulează existența lucrului, ci nu o mai face perceptibilă. Pentru că ne-am văzut între noi de atâtea ori şi pentru că ne cunoaştem acum destul de bine, nu ne mai percepem cu vigoarea cu care am percepe o persoană necunoscută care ar intra brusc acum în cameră. În mediul nostru care este camera aceasta, el ar fi străinul însuşi. Dar eu spuneam mai mult, pomenind de bocancii uzați ai lui Van Gogh: că există un potențial de străin în orice lucru. Dacă poți să-ți iei de pe ochi vălul prea-bine-ştiutului, atunci orice lucru ne poate apărea în străinătatea lui funciară, la limită tu însuți dacă te uiți la tine în oglindă ca şi cum te-ai vedea pentru prima oară. Pe puterea

aceasta de a pătrunde în spatele ştiutului se naşte posibilitatea de a re-descoperi un lucru, un om, o piesă muzicală, o carte.

Rămâne însă esențial că străinul se determină față de un propriu – i-am zis „mediu" – şi, invers, că mediul creează posibilitatea străinului. Iar aceşti doi termeni stau într-un perfect echilibru, pe care îl sesizăm atunci când realizăm că există în egală măsură o nevoie de mediu şi o nevoie de străin şi că predominarea unuia duce la un fel de deznădejde. Când ştiutul predomină, se naşte plictiseala; când străinul predomină, se naşte înstrăinarea. Cu toții am trecut prin acest plictis de casa noastră, de toate lucrurile pe care le ştiu, de cărțile mele, de hainele mele etc., adică de toate cele prin care mediul te covârşeşte în ofilirea a ceea ce are el veşted pentru tine. Iar înstrăinarea sigur că am trăit-o cu toții când am mers în străinătate, într-un loc în care totul, absolut totul, îți este străin, să spunem în Nigeria. Şi atunci îți este dor tocmai de lucrurile care până atunci ajungeau să te plictisească. Îți e dor de oraşul tău, de casa ta, de baia ta, de fotoliul din fața biroului la care lucrezi. Despre acest balans e vorba într-una din cărțile lui Kierkegaard, *Tratat de disperare*: disperarea în finit şi disperarea în infinit. Şi despre plictiseală este vorba şi într-un splendid curs al lui Heidegger, în care plictiseala, *Langweile*, apare ca o căscătură, ca o prăpastie.

5. *Mediul spațial nu este haotic, ci ordonat sau, mai precis, orientat.* Eu ştiu foarte bine cum stau lucrurile, în mediul meu, la propriu şi la figurat. Orice lucru are un loc în spațiu, iar în alăturarea lucrurilor pot oricând găsi

sau crea o ordine. Haoticul şi ordinea nu sunt, aşa zicând, obiective. Haoticul provine adesea din străinătatea unei împrejurimi, aşa cum ordinea provine adesea din obişnuinţa cu ea. Nici un mediu nu e haotic pentru cel ce trăieşte în el. Pe acest birou, deşi supraîncărcat de cărţi, foi, notiţe etc., este, pentru cel care lucrează la el, o perfectă ordine, în timp ce pentru femeia care face curat el e total dezordonat. Orice dezordine aparentă poate fi îmblânzită. Presupunând că în această cameră ar fi dezordine, dacă stau mai mult în ea şi încep să mă obişnuiesc cu lucrurile, în dezordinea care m-a frapat la început, încep să disting ordinea pe care cel ce locuieşte aici a imprimat-o lucrurilor. Încet-încet eu însumi pătrund în acel mediu şi îl transform în al meu. În schimb, acolo unde sunt şi rămân străin, mi se pare că totul este haotic. O cameră perfect ordonată poate să rămână pentru mine total străină, pentru că, nu ştiu din ce motive, nu pot să mi-o apropriez spiritual.

6. *Orientarea se întemeiază pe schema centru şi jur*, adică eu şi mediu. De fapt, în cazul nostru, corect e să spunem: „eu şi mediul" întemeiază schema „centru şi jur" (ori „jur ordonat"). Eu mă aflu întotdeauna într-un mediu, pentru că sunt totdeauna „în afară": văd, aud, fac un pas... Schema „eu–mediu" este fundamentală şi ea reproduce în fond schema atât de simplă a cosmosului. În înţelesul grec, cosmosul e acel ceva care are un centru şi, tocmai de aceea, are un jur bine ordonat. Este *o lume*. Aceeaşi schemă funcţionează cu toată amploarea şi profunzimea tratării în analiza faptului-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-sein*) a lui Heidegger, îndeosebi în forma

lui *Worum-willen* („în-vederea-a-ceva"). Cu asta nu vreau decât să arăt că aceste idei filozofice de mare amploare pornesc de la o realitate imediată extrem de simplă. E destul să gândeşti puțin imediatul ca să cazi peste marile soluții filozofice.

II. Mediul temporal

Bunul-simț ne spune că mediul temporal este epoca în care trăim. Ceea ce, să recunoaştem, e vag. Dacă „epoca" e secolul, de pildă, atunci răstimpul este prea larg şi prea crono-aritmetic. Iar dacă e mai puțin, cel mai puțin, atunci cât e? Limba descrie această respirație scurtă de timp prin expresia „de azi pe mâine". Şi de fapt nici nu se poate să nu trăieşti de azi pe mâine. Fiecare dintre noi ştie ce are de gând să facă astăzi şi ce îşi propune să facă mâine. Am întotdeauna un program, chiar dacă programul este să lenevesc. Sunt, cu alte cuvinte, mereu ocupat.

Numai că asta e ce fac eu cu timpul meu. Când discutăm despre mediul temporal e vorba de ce face timpul din noi.

1. Primul lucru care trebuie spus este că omul trăieşte într-o *contemporaneitate* şi nu poate face altfel decât siluind realitatea. Contemporaneitatea este mediul social din punct de vedere temporal, dar nu este identică cu sincronicitatea. Nu pot trăi fără să existe o contemporaneitate, dar pot foarte bine să *nu* trăiesc în contemporaneitatea înțeleasă ca sincronicitate. Copiii, de pildă, nu sunt încă contemporani cu contemporaneitatea, iar bătrânii au încetat să fie.

Să ne oprim puțin la cazul bătrânilor. Ei iau în ei și poartă cu ei o anumită contemporaneitate, cea din tinerețea și din maturitatea lor. Și păstrează această contemporaneitate în adâncul sufletului lor până mor: artiștii celebri din vremea lor, muzica de atunci, mâncărurile și tot ce ține de „Ehei, pe vremea mea!“. De unde rezultă că și contemporaneitatea este un sentiment, un *Gefühl*. Dincolo de sincronismul pur există o neștiută țesătură între tine și timpul în care ai trăit din plin, impregnată de ceea ce caracterizează acel timp față de cel imediat următor. Grecii nu tratau biografiile referindu-se la anul nașterii și la anul morții, ci la *akmê*, ceea ce însemna la „punctul de vârf“, la maturitatea cuiva, când omul atingea plenitudinea ființei sale, perioada cea mai bună a vieții lui. Nu știm foarte bine cum se țes în noi legăturile acestea afective dintre noi și perioada de vârf a vieții noastre, pe care o resimțim apoi drept contemporaneitate.

Sigur, mi se poate spune, indiferent de acest *Gefühl* și de această rămânere în urmă pe care o presupune bătrânețea, noi trăim totuși cu toții în contemporaneitate: deschidem radioul și aflăm știrile, ne uităm la televizor, ascultăm ce spune unul și altul, vedem aceleași filme, citim cărțile care au apărut, stăm de vorbă... Dar în ce măsură aceste lucruri devin la toți „țesătură“, în ce măsură toate acestea se mai grefează în ființa mea și sunt metabolizate? La un om în vârstă toate lucrurile acestea sunt palide în raport cu cele similare pe care le-a trăit în maturitatea lui și care s-au înscris în el cu deplină vivacitate. El vede un dansator celebru de astăzi și de fapt este convins că un dansator ca Fred Astaire nu mai există și nici nu va mai exista vreodată. Îl vede pe Richard

Gere şi exclamă: „Ce bărbat frumos era Gary Cooper!“; se uită la o paradă de modă şi se gândeşte cu nostalgie la hainele „de pe vremea sa“. El este, desigur, contemporan cu ceilalți, dar numai aparent. În realitate, el este acolo, „în vremea lui“, tot timpul.

De aceea, contemporanii nu sunt oamenii care au trăit în aceeaşi vreme, ci aceia care au împărtăşit un anumit mediu temporal: o istorie, moravuri, mijloace tehnice, modă, prejudecăți culturale. Iar toate acestea s-au înscris în inima lor, au fost co-trăite. Şi când ele se schimbă – *hélas*, toate se schimbă! –, ei nu se mai simt acasă. Tot ce s-a schimbat s-a schimbat, pentru ei, în rău şi ei au rămas străini în raport cu evoluția mediului temporal. Germanii au un verb bun: *mitmachen*, a face un lucru laolaltă, a participa la naşterea lui. Ei bine, bătrânii nu mai *mitmachen*, nu mai pun umărul. „*Er macht das nicht mehr mit.*“ „L-am pierdut pe drum“, nu mai e, practic şi afectiv, alături de mine. (Vorbesc, bineînțeles, în genere, de cazurile simple şi obişnuite. Nu înseamnă că nu există bătrâni cât se poate de contemporani. Dinu Noica, de pildă, este contemporan, şi nu mimând, ci în chip autentic.) Acest *nicht mehr mitmachen* ia uneori forme insurecționale, el devine un protest, un refuz, forma deliberată de a nu participa la ce se întâmplă. Aşa stând lucrurile, bătrânii sunt străinii lumii în care trăim din punct de vedere temporal. În lumea aceasta ei trăiesc doar *de facto*, sufleteşte vorbind ea le este străină.

Ni se întâmplă uneori să răsfoim reviste ilustrate de acum 60 de ani. Ceea ce ne izbeşte este nu numai faptul că lumea de acolo e altfel decât a noastră, ci că, într-o mare măsură, ea e comică. Este întotdeauna ceva comic

în trecutul imediat. Acest amestec de tragic şi comic ne sare în ochi atunci când întâlnim pe stradă, la întâmplare, bătrâni necunoscuți. Ei au rămas în lumea de astăzi ca nişte *revenants*, ca nişte fantome. Contemporaneitatea dă, deci, o anumită superioritate celui care ştie „ce se…“: ce se poartă, ce se spune, ce se ştie, ce se face şi ce nu se face, ce e şic şi ce nu e. Este superioritatea lui *up-to-date*. Iar această superioritate a celui care ține pasul este mult mai vizibilă în vremurile noastre, tocmai pentru că schimbările sunt mai iuți. Ideea de progres aduce astăzi cu sine şi o obsesie a contemporaneității. Aceasta nu mai este un punct ce desparte trecutul de viitor, ci un „acum“ devenit absolut față de trecut. Ce e trecut este *ipso facto* învechit, depăşit, tot ce este contemporan devine locul judecății de „apoi“. Căci fiind contemporan eşti îndreptățit să judeci trecutul. Vreau să spun că trecutul ajunge să fie la cheremul prezentului prin simpla sa poziție temporală. Astfel de judecăți încep de obicei cu „Astăzi nu se mai…“ şi ele exprimă toată trufia faptului de a fi contemporan. Nu logica, ci poziția temporală este acum decisivă. S-a ajuns, în epoca noastră, la un soi de dominație pe linia timpului, în care ce este nou sau pare astfel este superior tocmai fiindcă este nou. Acest „nou“ este ridicat la rangul de simbol al viitorului şi, astfel, ridicat în gradul său temporal. În chip simetric tot ce a trecut devine vetust. Desigur, în acest mod de a aprecia există o naivitate logică. Dacă astăzi e vetust ceea ce a fost ieri, atunci mâine o să fie vetust ceea ce azi e superior ş.a.m.d. Şi atunci nimic nu are rost. Cum se poate ieşi din acest provincialism al contemporaneității? Soluția cea mai sigură este cunoaşterea gânditorilor trecuți. De

ce? Pentru că numai având conştiinţa lor putem reaşeza contemporaneitatea la locul ei: acela de punct-limită întâmplător într-o *evoluţie* cu care trebuie să fim contemporani. Eşti contemporan dacă ai cultura de azi nu prin ceea ce e azi, ci cu toată desfăşurarea în care „azi" e o întâmplare ce ne priveşte. Lucrul cel mai greu este să surprinzi progresul acolo unde el nu este doar cantitativ.

Să luăm exemplul computerului. Maşina de calculat care a alcătuit generaţia întâi de computere era enormă şi lentă. Ea era vetustă. Nici o îndoială că ea este depăşită în raport cu calculatoarele de astăzi care pot sta pe o singură masă, care pot face mult mai multe operaţii şi care pot fi uşor mânuite. Tot ce am înşirat acum sunt aspecte cantitative. În cazul computerului este absolut limpede: progresul este cantitativ. Rămâne de văzut – şi nu am ştire să fi fost demonstrat – că în lucrurile în care nu se pot face aprecieri cantitative această forţă a temporalităţii (superioritatea noului) trebuie să lucreze fără nici un alt criteriu. Aş vrea însă să simţiţi cu toţii ce putere are această temporalitate, mai precis superioritatea pe care o resimte cel ce trăieşte în contemporaneitate. Aici, în contemporaneitate, pare să fie capătul lumii sau, mai mult, culminaţia ei. Fiind resimţit, lucrul acesta nu e obiectiv, ci subiectiv. Toţi cei ce trăiesc din plin contemporaneitatea au tendinţa de a confisca timpul. Cu toţii au sentimentul că acolo culminează ceva. De asta nu au scăpat nici Hegel (*der absolute Geist*), nici Auguste Comte, nici Nietzsche. Pentru fiecare dintre noi, sentimentul cu totul legitim că suntem la capătul de dincoace al lumii, că suntem ultimii în timp, se poate transforma în sentimentul mai

puțin legitim, sau poate chiar deloc legitim, că prin noi lumea se desăvârşeşte sau măcar intră într-o fază hotărâtoare. Acest sentiment (nelegitim) are la bază următorul raționament: dacă noi, ştiind tot ce au făcut şi au gândit înaintaşii, facem altceva, acest „altceva" este *ipso facto* superior față de ceea ce a fost înainte, de vreme ce nu poți face în mod conştient ceva mai prost. Astfel se creează *o confuzie* între „nou" pe de o parte şi „superior" sau „avansat" pe de alta, prin confuzie înțelegând o identificare nejustificată. Temporalitatea modernă – şi o să vedem cum s-a născut ea – face ca noul să dobândească o potențare ca valoare pur temporală, o valoare intrinsecă. Noul se constituie atunci ca nou, se proclamă ca atare şi, conştient de valoarea lui temporală, se afirmă pe sine ca negare a trecutului. Termenul „modern" este vechi de peste un mileniu şi la fel şi opoziția „modern–vechi", numai că ea nu avea accentul pus pe temporalitate.

2. Întrucât cuvântul „modern" a devenit prea vag, opoziția „modern–vechi" a fost înlocuită astăzi cu *conflictul dintre generații*. Opoziția pe care se construieşte psihologia generațiilor se poate rezuma prin „altfel decât". Astfel beatnicii erau „altfel decât" copiii de familie bună. Tot ce făceau ei era în opoziție cu ceea ce li se spusese când erau mici. „Du-te şi spală-te pe mâini! Du-te şi fă duş!" – nu se mai spălau. „Tunde-te! Nu vezi ce păr mare ai?" – nu se mai tundeau. „Spune-i femeii să-ți calce pantalonii!" – nu mai umblau cu pantalonii călcați ş.a.m.d. O cercetare a dovedit că toți aceşti beatnici, inclusiv cei care au făcut zarvă în campusurile universităților, au devenit oameni cumsecade, cu joburi în întreprinderi

serioase, familiști convinși care se tundeau, umblau cu pantalonii călcați etc.

Conflictul dintre generații pare să eludeze angajarea în mediul temporal, lăsând să se înțeleagă că opoziția este una între solidarități de grup create în jurul unor idealuri, credințe, puncte de vedere sau comportamente, acestea implicând probleme de „gust" și mai puțin de epocă. Dar nu este deloc așa. Generația se fixează întotdeauna într-un anumit timp și *face dată*. Nu se poate scăpa de timp. Înainte era *la querelle des Anciens et des Modernes*; erau cei vechi, care susțineau mai departe tradiționalismul, și erau modernii. Apoi s-au impus generațiile: generația pașoptistă („pașopt" este o dată, 1848), iar în Franța, în secolul nostru există generația „soixante-huit", generația care, în primăvara lui 1968, a aruncat cu pietrele de macadam în poliție. La noi, în literatură, pe cât am putut eu să-mi dau seama din revistele pe care le citesc, fiecare deceniu are de-acum generația lui.

3. Întocmai precum în mediul spațial care ne este propriu, înăuntrul mediului temporal în care trăim viața se desfășoară previzibil. Trăim, cu alte cuvinte, într-o anumită securitate temporală. Dar și aici, în mediul temporal, ca și în cel spațial, poate surveni elementul străin: întâmplarea, evenimentul. „Nu aduce anul ce aduce ceasul", sună o faimoasă zicală. Evenimentul explodează pur și simplu pe fondul mediului temporal. Dar proporția de întâmplare, de eveniment este dictată de gradul de soliditate al mediului temporal. Într-un mediu temporal tradițional, arhaic, orice violență este un eveniment. Despre

o bătaie se discută acolo săptămâni de zile, în vreme ce în New York ea trece nebăgată în seamă.

Aşadar, dacă mediul temporal e bine „strâns“ şi lucrurile nu fac decât să se repete, atunci întâmplarea nu se prea produce: locul unde nu s-a întâmplat nimic (vezi romanul lui Sadoveanu). Într-o astfel de lume reiterativă, orice se întâmplă ca abatere de la repetiție se întâmplă brusc, seamănă cu o explozie şi ia proporții uriaşe. Pe când în lumea noastră trebuie ca oamenii să meargă pe lună pentru ca să survină o întâmplare de aceleaşi proporții cu bătaia dintr-un mic sat în care vecinii au ajuns să se înjunghie. Totul depinde de soliditatea mediului temporal. La New York, acesta se schimbă necontenit. Tot timpul se ivesc tot felul de lucruri noi, nimic nu este previzibil aşa cum este într-o comunitate mică, aşa cum este, de pildă, în provincie. Gândiți-vă în ce mediu temporal solid trăiau cetățenii din Königsberg când îl vedeau pe Kant plimbându-se zilnic la aceeaşi oră.

Survenind astfel, întâmplarea este un fel de *deschidere a timpului*, mai bine zis a mediului temporal. Timpul acesta care, în mediul temporal, curge regulat, repetitiv şi în chip bine ştiut este întrerupt prin iruperea întâmplării. Timpul astfel deschis ia o altă dimensiune – verticală în locul celei orizontale – şi face din prezent ceva covârşitor. Nu numai în sensul unei intensificări a clipei prezente, ci şi al căscării timpului către ceea ce poate fi cumplit în temporal. Acum apare sentimentul că *orice* se poate întâmpla. Întâmplarea are acelaşi grad de *unheimlich*, de „straniu-teribil“ ca şi străinul în mediul spațial. Structura temporală în care trăiesc îndeobşte,

una bine ştiută de mine, în care lucrurile sunt previzibile, în care pot să-mi fac planuri şi programe şi în care totul merge în ordine, mă obişnuieşte cu o față blândă şi molcomă a timpului. Chipul acesta al timpului îl ştim foarte bine noi, cei care am trăit în provincie. Când întâmplarea survine, chipul timpului se schimbă, el ia o cu totul altă dimensiune, pe care până atunci nu ai bănuit-o. El apare în viața ta sub o cu totul altă formă, complet necunoscută: sub forma extra-ordinarului, a total-neobişnuitului.

Aici, discursul meu despre „crase banalități metafizice" se încheie. Am vrut să arăt că suntem prinşi într-un mediu spațio-temporal exact ca într-o *capcană*. Ceea ce înseamnă că acțiunile noastre nu sunt numai limitate, ci ele ne şi limitează. Mediul este poate tocmai această întoarcere a limitării noastre funciare asupra noastră înşine, întoarcere care se soldează cu închiderea vieții noastre în limite care nu mai sunt fizic-naturale, ci spirituale. Am vrut oarecum să se priceapă că filozofia nu e o chestie care tratează despre problema infinitului în paralogismele rațiunii pure la Kant. Nu, nu! E o chestie de aici, în imediat. Altfel spus, „limita" domnului Liiceanu nu e o chestie de peratologie. Ea trebuie gândită *hic et nunc*. Tocmai de aceea nu poți trăi fără să faci filozofie. Într-un anumit fel putem trăi fără să gândim infinitul, dar nu putem trăi fără să ne gândim capcana. Şi asta pentru simplul motiv că trăim în ea. Filozofia e gândirea capcanei în care trăim. Accept, desigur, că din această capcană există multe ieşiri, evadări, dintre care principalele sunt religia, filozofia, ştiința şi arta. În cazul filozofiei, evadarea din capcană se

face exact în măsura în care vreau să mă lămuresc în privința ei. Pot, desigur, să trăiesc în această capcană mulțumindu-mă să „mi se dea“ căldură şi mâncare, adică fără să am nici o nevoie de filozofie. Dar pentru mine asta nu este o viață pe care să pot să o aleg. Nu! Eu vreau să mă lămuresc cu lumea *mea*. Asta se cheamă a face filozofie.

Despre naţiune

La baza acestui text se află înregistrarea pe bandă a prelegerii pe care Alexandru Dragomir a ţinut-o la 1 mai 1993. Tema a fost aleasă de Dragomir nu întâmplător într-un moment când, pe fondul inflamaţiilor naţionaliste apărute odată cu prăbuşirea Imperiului Sovietic şi al conflictelor din Iugoslavia, discursul despre problema naţiunii şi naţionalism devenise (şi a continuat să rămână) extrem de abundent. Pesemne că, în faţa avalanşei de studii, cărţi şi discursuri pe această temă, Dragomir şi-a propus să ne arate ce poate fenomenologia când se apropie de o astfel de temă. A rezultat în chip vizibil un cu totul alt mod de abordare.

În literatura istorică abundă discursurile naţionaliste: Cicero în *Catilinare*, Fichte în *Reden an die deutsche Nation* („Discursuri către naţiunea germană"), Eminescu în *Scrisoarea III*. Ce au ele în comun? E cât se poate de limpede că *nici unul nu este expozitiv*, adică asertiv. Ele sunt ori *adhortative*, de îndemn, de îmbărbătare, precum la Fichte sau Eminescu – şi, aş adăuga, precum în discursul lui Avram Iancu –, ori *imprecative*, de „ocărâre", precum la Cicero.

De unde vine tonul acesta? Cum se justifică el? Toate aceste discursuri se referă la situaţii de primejdie extremă, la situaţii-limită pentru o comunitate. Cicero, de pildă,

îl numeşte pe Catilina chiar de la început *pestis*, ceea ce înseamnă calamitate, pacoste, prăpăd, primejdie extremă, catastrofă, ceva care ameninţă *să răstoarne* aşezarea firească a lucrurilor („catastrofă“ în greacă, *katastrophê*, asta înseamnă, răsturnarea lucrurilor cu fundul în sus). La rândul lui, Mircea cel Bătrân se află prins într-un conflict de nimicire, iar Eminescu accentuează tocmai disproporţia de forţe care poate genera dezastrul.

Interesant este discursul lui Avram Iancu, pesemne cel mai lapidar dintre toate discursurile adhortative rostite vreodată. Cunoaşteţi discursul lui Avram Iancu? Avram Iancu a ieşit în tindă când toţi moţii se adunaseră, şi-a scuturat puţin şuba de pe umeri şi a spus: „No, hai!“ Acesta este discursul lui Avram Iancu. Discreţia lui vine nu din pudoare, ci din inutilitatea accentuării lucrurilor atunci când există un temei comun de înţelegere a primejdiei. „No, hai!“ era, în acest caz, suficient. Cu toţii ştiau ce fac şi de ce fac ceea ce fac.

Acum, sigur că şi primejdiile diferă. Dacă ne apucăm să facem o schemă strict formală, există *primejdii exterioare* – de pildă o comunitate este, ca în cazul lui Mircea cel Bătrân şi al turcilor, ameninţată cu distrugerea prin cotropire, subjugare ş.a.m.d. –, după cum există *ameninţări interioare* (în *Catilinare* Catilina ameninţă securitatea statului, *res-publica*). Şi mai există *ameninţări exterior-interioare*, de pildă pericolul xenocraţiei, aşa cum îl vedea Eminescu: „Bulgăroi cu ceafa groasă, grecotei cu nas subţire…“ Potrivit acestei viziuni, naţiunea este primejduită din interior de stăpânirea exercitată de elemente

„alogene“, „străine de națiune“, așadar exterioare în raport cu interesele ei.

În fața tuturor acestor primejdii de nimicire națiunea caută a fi *sus-ținută*, sprijinită, scoasă din situația de restriște. Tocmai de aceea în funcție de tipul de primejdie – exterioară sau interioară – discursurile patriotice sunt fie adhortative, fie imprecative. Ele sunt *apeluri* adresate națiunii și, ca atare, țin de altă structură a judecăților (vezi Aristotel, *De interpretatione*, cap. II) decât aceea pe care o au judecățile logice. La fel ca rugăciunea, la fel ca întrebarea, ele nu sunt expozitive și asertive.

Numai că, în cazul națiunii, apelul are o *funcție de dezvăluire*. Apelul, care are ca scop trezirea națiunii, face ca națiunea, astfel trezită în fața primejdiei, *să apară*. Națiunea apare, este scoasă la iveală și devine conștientă de ea în momentul în care ființa ei este amenințată. Conștientizarea aceasta a națiunii dezvăluie națiunea ca pe un *temei*, în dublul sens că suntem cu toții întemeiați într-o națiune și că împreună întemeiem o națiune. Ca temei, națiunea pune în joc această dublă apartenență: aparținem unei națiuni și națiunea ne aparține.

Pentru a face ca lucrurile să fie mai lămurite, am să iau următorul exemplu. Am o carte; e cartea *mea*. Când spun că este cartea mea, mă refer la o relație juridică. Îmi aparține pentru că am cumpărat-o, am primit-o etc. Fiind a mea, pot să fac cu ea ce vreau, în speță pot s-o subliniez cu diferite culori (fiecare culoare având pentru mine o anumită valoare), pot să trag linii și pe margine, pot să adnotez fie numai prin semne (un semn de exclamare, un semn de întrebare, trei semne de întrebare etc.), fie

exprimându-mi părerile față de afirmațiile autorului („fals“ sau „total injust“ sau „excelent“ sau „de meditat“), pot să marchez pe margine structura logică a textului („argumentul 1“, „argumentul 2“ etc.). Şi atunci ce devine cartea asta? Ea este ceea ce este ca obiect fizic şi spiritual, dar deopotrivă ea înglobează o mulțime de lucruri care sunt eu. O bună parte din cărțile mele sunt de la anticariat. Îmi place, deschizându-le, să reconstruiesc, pornind de la aceste adnotări, personalitatea celor care le-au citit, tocmai pentru că ei au introdus în cărți, în momentul citirii lor, o seamă de lucruri care îi reprezintă. Pe de o parte ei au preluat din cărțile lor părți care le aparțin acestora, pe de altă parte ceea ce sunt ei aparține acum cărților. Relația primară presupune o carte tipărită, care este ce este ea, şi un om care urmează să o citească şi care are personalitatea lui. Față de această relație primară apare, după lectură, o entitate nouă în care se concretizează dubla apartenență despre care vorbeam. În numele ei, cel care a citit cartea poate oricând s-o recitească orientându-se acum cu mult mai bine în ea, tocmai în virtutea a ceea ce el a pus deja din ființa lui în ea şi în virtutea a ceea ce a ajuns să ia din ea.

În acest dublu sens, aşadar, *națiunea este un temei*. Dar ce fel de temei? Temei ca temelie? Asta ar implica o relație *spațială*: temelia este baza unei case, după care casa este altceva. Înțeles din punctul de vedere al națiunii, temeiul nu presupune acest tip de existență – temelia ca spațială –, ci unul de natură temporală. În *Fizica*, III, 6, 206 a, Aristotel distinge între aceste două feluri de existență, de vreme ce, spune el, *einai legetai pollachôs*, „faptul de a fi, existența, se spune în mai multe chipuri“:

fie ca substanță, ca *ousia* (casa, pomul etc.), fie temporală (ziua, lupta etc.). Ce anume caracterizează pe „a fi" temporal spre deosebire de „a fi" substanțial? Răspuns: schimbarea. Dar să vedem textele lui Aristotel. „Faptul de a fi [*to einai*] se spune în mai multe chipuri, precum este ziua şi bătălia, caracterizate prin faptul că devin mereu altceva." Un alt exemplu, pe care îl dă peste trei rânduri mai jos, este olimpiada. Iar după şapte–opt rânduri spune: „Infinitul [*to apeiron*] – şi aici introduceți şi timpul, care este unul dintre infinituri pentru Aristotel – nu trebuie luat ca un *tode ti*, ca acest ceva anume, ca pe acest lucru concret, precum luăm de pildă omul sau casa, ci trebuie luat ca o zi sau ca o bătălie, în al căror caz existența nu este *hê ousia tis*, o substanță determinată ca atare, ci întotdeauna în naştere şi pieire." Pe scurt, caracterul temporal creează un mod de a fi care este altul decât cel al lucrurilor. În ce măsură *altul*? În măsura în care el este făcut în şi din timp, *din timp* ca „material de construcție". Toate lucrurile sunt făcute în timp, dar numai unele, ca ziua sau ca bătălia potrivit exemplelor lui Aristotel, sunt făcute din timp. Există existențe pe care doar timpul le constituie.

Națiunea este unul dintre „lucrurile" de pe lume care sunt create şi au existență în acest fel. Temeiul care este națiunea şi care „zace" în noi nu este o *ousia*, o existență substanțială, ci o existență de felul celei temporale. *Care este domeniul acestui temei*, din ce anume este el alcătuit? Eu spun că este un *domeniu de semnificație*. Cum trebuie înțeles acest lucru? Există *constituente* ale națiunii: teritoriu geografic, istoria faptică, limba. Primul, teritoriul, marchează întinderea patriei, istoria faptică înseamnă trecutul

nostru, limba este elementul prin care se plămădeşte un „laolaltă“ al nostru, acel împreună de comunicare prin care spunem şi ne spunem pe noi înşine. În ce fel aceste elemente fizice devin realităţi temporale şi, astfel, domenii de semnificaţie? În ce constă propriu-zis semnificaţia?

Semnificaţia este ceva care face oficiu de semn. Orice semn trimite la ceva, se raportează la ceva. O săgeată, de pildă, care devine indicator nu mai este săgeata pe care o slobozesc din arc, ci un semn, adică ceva care trimite la altceva decât la sine însuşi. La ce anume trimit elementele care constituie naţiunea? La ce „lucru“ anume care, fiind diferit de ele, le face *să semnifice*? Evident, ele trimit *la noi*. Un teritoriu, fizic vorbind, nu este altceva decât un teritoriu, un spaţiu geografic măsurabil şi cartografiabil, dar *pentru noi* el este ţara sau patria. Istoria este o suită de evenimente care pot fi studiate cronologic, cauzal etc., dar *pentru noi* ea este trecutul nostru. Limba în sine nu este altceva decât un fenomen lingvistic pe care îl pot studia ca atare în toate structurile şi caracteristicile lui, dar *pentru noi* ea este limba maternă. Semnificaţia tuturor acestor constituente obiective este *raportarea la noi*, la membrii comunităţii pe care ele o întemeiază. Toate aceste trei elemente sunt în sine *ob-iectum*, pot fi văzute din afară, cu detaşare, ca ceva „aruncat“ în faţa ta şi care poate fi considerat şi contemplat ca atare. Intrând însă într-un domeniu de semnificaţie, ele devin *sub-iectum*, ceea ce înseamnă că eu mă aflu „dedesubtul“ lucrului care mi se întâmplă şi că lucrul acesta care mi se întâmplă are cu totul altă semnificaţie decât dacă i se întâmplă altuia. Într-un fel văd faptul că cineva este bolnav

de cancer (chiar dacă mă implic sentimental în nenorocirea lui) şi într-alt fel văd lucrurile dacă eu sunt „subiectul" cancerului, dacă eu „zac" sub el şi îl suport cu toată fiinţa mea. Într-un fel traversez „teritoriul" Ungariei sau al Austriei cu maşina în drum spre Occident, şi într-alt fel traversez România, pentru care mă bucur sau sufăr la tot pasul. Pentru mine, ea este „ţara" şi ea are această semnificaţie tocmai *prin raportare la mine*. Iar raportarea la mine este intraductibilă şi netransmisibilă, nu poate fi vehiculată în termeni raţionali, rămânând, ca subiectivă şi netraductibilă, iraţională.

Dar cum ajunge semnificaţia să devină acea realitate temporală care alcătuieşte temeiul naţiunii? Răspuns: prin faptul că *am investit* în constituentele naţiunii. Investiţia noastră le face pe acestea temei. *Investire* înseamnă în latină (termenul apare mai ales în latina medievală) „a îmbrăca", „a împresura", „a înconjura". De pildă, un oraş poate fi „investit" făcând din el o fortăreaţă, ridicând ziduri în jurul lui. Într-o realitate fizic-spaţială oarecare, investesc prin faptul că, de pildă, construiesc acolo, grădinăresc, sădesc arbori etc., prin faptul că, într-un cuvânt, *locuiesc în ea* şi fac toate astea de-a lungul unui timp, ceea ce determină ca investirea mea să devină un temei. La fel se întâmplă şi cu trecutul unei comunităţi: păţaniile strămoşilor noştri constituie trecutul nostru ca un fel de investire a noastră. Istoria pur evenimenţială noi *am îmbrăcat-o* cu o semnificaţie care o transformă în trecutul *nostru*. Şi atunci ţara devine tot ce am investit material şi sufleteşte de-a lungul timpului într-un anumit teritoriu geografic, istoric şi lingvistic; dar şi felul în care acest

întreit teritoriu m-a investit pe mine, m-a format, *volens nolens*, ca român. (Poezia populară ne arată cel mai bine ce a investit natura din acest teritoriu în noi.) Națiunea este până la urmă acest construct.

Ce se desprinde de aici? Că națiunea reprezintă o mare forță și, simultan, că ea este foarte precară. Națiunea reprezintă o mare forță pentru că potențialul de energie pe care o națiune îl acumulează prin investiția făcută în chip sistematic de membrii națiunii de-a lungul secolelor este uriaș. Temeiul care formează națiunea reprezintă o enormă rezervă de energie. De aceea, când vine primejdia, se apelează la această forță a națiunii fie prin *adhortatio*, fie prin *imprecatio*. Dar, în același timp, tocmai pentru că materialul din care este făcută o națiune este temporal, ea este precară. Prin felul ei *temporal* de a fi – ceea ce înseamnă schimbător – ea este amenințată și, întotdeauna, amenințabilă. Face parte din ceea ce este o națiune această primejdie a primejdiei. Iar aceste două lucruri – forța națiunii și precaritatea ei – sunt îngemănate.

Să observăm acum că cele trei constituente, adică teritoriul, istoria și limba, nu apar întotdeauna laolaltă. De pildă, pentru poporul evreu teritoriul, cel puțin în chip aparent, a lipsit, ceea ce nu i-a împiedicat pe evrei să fie un popor, și încă unul destul de puternic. Să nu uităm totuși rolul Țării Făgăduinței; o bună parte din ceea ce ține de esența iudaismului este dată de această Fata Morgana a Țării Făgăduinței. Moise îi duce pe evrei spre Țara Făgăduinței, iar în acest drum spre ea Dumnezeu le dă Decalogul. Teritoriul, care aparent lipsește, există de fapt sub forma făgăduinței. Căci de făgăduit se

făgăduieşte *o ţară*. Deci chiar şi pentru poporul evreu, despre care toată lumea spune că nu are o patrie, este esenţial să aibă una, fie şi numai în plan ideal, ca făgăduială.

Să observăm apoi că elementele constituente ale naţiunii (teritoriul, istoria şi limba) există într-un soi de contopire perpetuă. Nu pot să locuiesc un teritoriu, o ţară – ceea ce înseamnă să construiesc, să cultiv, să fac căi de comunicaţie – decât în timp, decât având un anumit trecut, o istorie. Iarăşi, când mergi prin diverse ţări, te izbeşti de istorie într-o formă spaţializată. Vezi fortăreţe, castele, locuri despre care ţi se spune: „Aici s-au înfruntat…, aici s-a petrecut cutare lucru, aici a fost bătălia de la…" Orice teritoriu este astfel îmbibat de trecutul unui popor. Nici limba nu se reduce propriu-zis la ceea ce vorbesc între ei oamenii dintr-o ţară sau la ceea ce scrie în cărţile lor. O naţiune se exprimă în multe feluri: în ţesături, în obiecte de artă, în modul de a construi etc. Pe de altă parte limba nu exprimă doar ceea ce ea *spune* propriu-zis. Specificul limbilor nu se reduce la cuvintele prin care sunt transmise conţinuturi de informaţie. Pentru poligloţi, lucrul cel mai greu este nu atât să înveţe gramatica şi cuvintele unei limbi, ci felul de a vorbi al vorbitorilor limbii: când vorbesc, cât, ritmul şi intonaţia frazei şi, mai ales, ceea ce nu se spune în ceea ce se spune.

Dar nu numai constituentele naţiunii, ci şi primejdiile sunt oarecum îngemănate. Să ne oprim o clipă la *Scrisoarea III* pe care nu ştiu dacă noi, românii, am gândit-o destul de bine. Vă dau un exemplu. Spune Mircea cel Bătrân acolo: „Eu îmi apăr sărăcia şi nevoile şi

neamul.“ Înşiruirea nu este făcută în ordinea importanței, ci după criterii de eufonie şi rimă. Dar cum poți *să-ți aperi sărăcia*? Adică ce nevoie ai să-ți aperi „sărăcia şi nevoile“? Înțeleg să-mi apăr o bogăție, un belşug, o bunăstare – şi neamul, firește –, dar de ce „sărăcia şi nevoile“? Opoziția existentă în poem nu e numai între neamuri – români şi turci –, ci şi între modestia unora şi trufia celorlalți. „Tu te făleşti“, îi spune câteva versuri mai înainte Mircea turcului. Națiunea turcă este un lucru care iese la iveală prin supra-abundența semnelor de putere, exprimată cantitativ şi calitativ printr-o lungă frescă pe care o face Eminescu. Mircea îşi apără neamul aşa cum iese el la iveală prin contrast, proiectat fiind pe fundalul enormei bogății şi forțe a seminției turceşti; aşadar ca „sărăcie şi nevoie“. Firește, neamul trebuie să mi-l apăr. Dar identitatea acestui neam pe care am să-l apăr se dezvăluie, prin opoziție cu identitatea plină de resurse a celuilalt, ca „săracă“.

Prin ce anume înțelege Mircea să contracareze dispoziția de forțe existentă între români şi turci? Prin ceea ce mai înainte am numit caracterul intransmisibil şi intraductibil al temeiului. Singurul atù pe care îl are Mircea este că turcul „joacă pe terenul“ românilor, pe *temeiul* lor, care, în acel moment al istoriei noastre, era funcțional, era viu, era mobilizator în fața primejdiei. Mircea spune: „Tot ce mişcă în țara asta, râul, ramul, mi-e prieten numai mie, iară ție duşman este / Duşmănit vei fi de toate făr-a prinde chiar de veste.“ Domnitorul român se bizuie aici pur şi simplu pe forța națiunii, pe „subiectivitatea“ ei, pe domeniul ei de semnificație, pe felul

inefabil în care fiecare element (râul, ramul) se raportează la noi şi *numai* la noi. Baiazid urmează să se confrunte cu ceva la care nu are acces. El nu poate „să prindă de veste", nu poate să afle, să se informeze, căci toate aceste elemente (râul, ramul etc.) sunt „stihiale", sunt subiective, „zac dedesubt", sunt numai temeiuri şi, ca atare, imposibil de surprins din afară. Eminescu intuieşte aici perfect „i-raționalul" în care rămân învăluite aspectele temeiului, caracterul lor neformulabil şi netransmisibil. Mircea opune formidabilei puteri vizibile a lui Baiazid, uriaşei sale armate, puterea invizibilă a temeiului. Cotropind, Baiazid intră pe un teritoriu „străin", cade adică în plasa iraționalului care însoțeşte temeiul. Exact acelaşi lucru pățeşte Napoleon în romanul lui Tolstoi *Război şi pace*. În ambele cazuri, cei care năvălesc, intră, cotropesc, se izbesc de „tot ce mişcă în țara asta" şi care pentru ei rămâne imperceptibil, pentru simplul motiv că „râul" şi „ramul" fac parte din dubla apartenență a temeiului națiunii: noi aparținem națiunii, iar națiunea ne aparține nouă.* Între toate locurile pe care un popor le locuieşte vreme de sute sau mii de ani se nasc, aşa zicând, oculte legături care nu ies la iveală şi nu sunt conştientizate decât în astfel de momente de primejdie. Iar un străin, şi cu atât mai puțin un cotropitor, nu poate niciodată „să prindă

---

* Interesant cum potențialul de energie pe care-l punea în joc temeiul națiunii franceze secase după Primul Război Mondial, în timp ce al nemților, care se simțeau umiliți după Tratatul de la Versailles, crescuse. Într-o Franță obosită sufleteşte, Hitler a intrat fără probleme. El a putut mobiliza o Germanie care se simțea „prinsă în cleşte", neavând pe de altă parte de înfruntat forța irațională a temeiului, a „râului şi ramului" francez.

de veste“ despre aceste legături. Relația care se creează între un teritoriu și locuitorii lui este intraductibilă.

De aici rezultă că națiunile *divid*, dar într-un înțeles deosebit, și nu etimologic – ele nu împart un tot –, ci, întemeiate fiecare pe propriul lor fel de raportare, ele îl suprimă pe acesta ca tot fizic. Iată, am harta Europei. Ea reprezintă un teritoriu geografic unitar. Corespunde acestui teritoriu o comunitate europeană unitară? Nicidecum. Națiunile suprimă întregul geografic care este Europa, transformând peste douăzeci de bucăți din acest teritoriu în tot atâtea țări. Europa, privită în întregul ei geografic și cartografic, este „rațională“, pe când bucățile de teritoriu înlăuntrul cărora lucrurile au fost învestite cu semnificații specifice, adică *națiunile* Europei, sunt iraționale în sensul de intraductibil. Nu granița fizică în primul rând, ci elementele constitutive ale națiunii sunt cele care despică geografia transformând-o în țară. Crearea unei Uniuni Europene va pune întotdeauna problema acomodării într-un întreg a ceea ce, la nivelul semnificațiilor intraductibile, este condamnat să rămână în idiomatic și separație. Diferite și ireductibile fiind, așadar ne-traductibile, națiunile stau în permanență în umbra primejdiei: de la un punct încolo ele nu mai pot dialoga, sunt „ne-dia-logos“, nu pot străbate teritoriul logosului, al rațiunii. Pentru a ajunge la dialog și la *logos*, ele trebuie să se întâlnească în acel spațiu neutru din care semnificațiile ireductibile au dispărut sau au fost reduse (dar cum, dacă sunt ireductibile?), într-un fel sau altul, la global. Așadar, la prima vedere națiunea apare ca *ireductibilă*.

Numai că *orizontul* ei (în sensul de perspectivă, viitor) pare să fie altul. Să observăm că în perioada noastră

istoria este pe cale să se formalizeze. Ce înseamnă asta? Înseamnă că tot ce este conflict între națiuni va putea fi redus la o problemă-tip care permite o abordare, o tratare şi o rezolvare *formale*. Ceea ce înseamnă că, indiferent de specificul conflictului, natura lui generală, clasa din care face parte, va genera soluții uniforme. Aceste rezolvări strategice şi univoce nu desființează națiunile, ci le neutralizează ca potențial conflictual. Cel mai bine înțelegem acest lucru dacă luăm în considerație esența O.N.U. Nivelul O.N.U. implică o generalizare planetară şi, tocmai de aceea, şi un grad de formalizare a conflictelor istorice prin transformarea lor în probleme-tip. Istoria evenimențială, bazată pe conflicte specifice şi aparent neformalizabile, devine în această perspectivă desuetă, locul ei luându-l alta, în care orice eveniment poate fi încadrat într-o categorie în raport cu care reacțiile sunt prevăzute şi deznodământul dinainte ştiut. Acum 200 de ani, să spunem, războiul din Golf ar fi fost un eveniment istoric de tip cotropire care ar fi presupus atitudinea activă a celor implicați în conflict şi atitudinea pasivă a celorlalți. Lucrurile s-ar fi desfăşurat în chip „natural", de la sine, potrivit logicii lui „ce-o ieşi o ieşi, vom vedea ce va fi". Astăzi, în schimb, când istoria devine oarecum formală, identificând *tipuri* de probleme la scară planetară şi rezolvări *tipice* ale lor, războiul din Golf, încadrat la problema-tip „conflict între națiuni", este rezolvat ca şi cum ar fi o problemă matematică, soluția *preconizată* fiind „intervenția din afară" prezentată ca mobilizare a unei voințe planetare. La fel par să se rezolve lucrurile şi în cazul războiului din Iugoslavia între națiuni, adică *la alt*

nivel decât al celor implicați în conflict. Ireductibilitatea celor prinşi în conflict este depăşită prin trecerea pe altă orbită, aceea a unui *logos* la care participă în principiu toate națiunile. În Iugoslavia se intervine acum nu pentru că ar exista pericolul unei conflagrații mondiale de tipul Sarajevo 1914, ci pentru că astăzi am ajuns să credem că orice conflict local (etnic sau religios) poate fi redus la o problemă şi la o rezolvare-tip. Şi atunci problema nu mai este dacă națiunile o să moară sau nu – ca ființe ale timpului ele sunt oricum muritoare –, ci dacă vor putea fi în chip sistematic neutralizate în potențialul lor de agresivitate. Ceea ce înseamnă că omenirea va putea să le înglobeze într-un soi de *traductibilitate inter-națională* prin care în mod fatal ceva se câştigă şi ceva se pierde. Suntem în prima fază a acestui proces, se bâjbâie, se fac greşeli, dar sigur este că mergem pe calea aceasta deoarece se consideră că ea reprezintă un mare progres. Judecata dacă ea este sau nu un progres o suspend deocamdată, pentru că ar însemna să ne angajăm în altă discuție.

Ce se întâmplă cu noi?

La baza acestui text se află notele pe care le-am luat pe marginea prelegerii ţinute de Alexandru Dragomir la 3 decembrie 1995 şi, deopotrivă, notele pregătitoare ale lui Dragomir însuşi făcute pe foi separate şi păstrate apoi în arhiva sa.

Vreau să vorbim despre ce se întâmplă cu specia umană când îşi pierde măsura. Vreau să vorbim de fapt despre fluidizarea extremă a timpului (dar despre asta abia la sfârşit). Şi va fi vorba într-un anumit fel despre nesaţ. Voi lua ca motto al întâlnirii noastre o vorbă a lui La Rochefoucauld: *Qui trop embrasse, mal étreint*, pe care aş traduce-o, în spiritul ei, aşa: „Cel care vrea prea mult nu obţine ce şi-a dorit."

O tradiţie multimilenară spune că omul, mai cu seamă prin „sufletul" lui, prin partea de intelect a lui, este o încununare a naturii şi, în consecinţă, participant la divinitate – dacă nu de-a dreptul divin – în măsura în care divinitatea a făcut lumea *în vederea* lui. Milenii de-a rândul, la temeiul credinţelor religioase, al filozofiilor şi al moralelor occidentale (şi nu numai al acestora) – de la orfici şi pitagoreici, trecând prin Platon, Aristotel şi medievali şi terminând cu Bacon sau Descartes – stă

ideea aceasta, subîntinsă de o schemă de concepere trihotomică „divin–suflet–trup". Ştim prea bine că la Platon şi la Aristotel (dar mai ales la Platon), participarea la divin este o ascensiune *deschisă* şi că în virtutea asemănării existente, a statutului său de *copie* (*eikon*), omul tinde spre o identificare cu divinitatea, nicicând realizabilă. La Aristotel, cu unele corecturi (în *De anima*), lucrurile stau în linii mari la fel.

Creştinismul afirmă că omul este chiar mai mult decât o încununare a Creaţiei, decât un vârf al naturii; el este *stăpân* asupra celor pământeşti. În *Geneza* 1, 26 se spune: „Şi a zis Dumnezeu: să facem om după chipul şi asemănarea noastră, ca să stăpânească peştii mărilor, păsările cerului, animalele domestice, toate vieţuitoarele ce se târăsc pe pământ şi tot pământul." Şi la 1, 28: „Şi Dumnezeu i-a binecuvântat [pe Adam şi pe Eva] zicând: Fiţi rodnici şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l stăpâniţi şi domniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietăţile ce mişcă pe pământ şi peste tot pământul." Tema *omului ca stăpân al pământului* revine explicit la Sf. Anselm şi la Şcoala de la Chartres sub forma aserţiunii că omul a fost întotdeauna prevăzut în planul Creatorului şi că însăşi lumea a fost făcută pentru el. (Există, ce-i drept, şi autori creştini care susţin opinia contrară. Sf. Grigore reia, tot dintr-o tradiţie creştină, ideea că omul e un accident al Creaţiei, un *Ersatz*, un *bouche-trou*, creat de Dumnezeu ad-hoc, pentru a-i înlocui pe îngerii decăzuţi după revoltă.) Jean Calvin, în *Institutio religionis christianae*, spune că pământul ne-a fost dăruit de Dumnezeu spre folosinţă, că el reprezintă

„un bun încredințat“ și, ca atare, „va trebui cândva să dăm pentru el socoteală“. În sfârșit, tema „omului ca stăpân“ apare la Francis Bacon, în *Novum Organon* I, 1, unde omul este numit „administrator și interpret al naturii“ (*naturae minister et interpres*).

Din toate cele spuse până acum rezultă că omul se raportează, de când există, la trei entități: 1) la Dumnezeu, ca *supus* al acestuia; 2) la natură, ca *stăpân* al ei; 3) la semenii săi, ca *egal* al lor. În acest model, omul pare să fie intermediar, dar de fapt el se comportă ca și cum ar fi central. Pe de altă parte, cadrul de mai sus e făcut de el, e „de la el citire“. Pe de o parte, nu numai că el, omul, stăpânește natura, dar până la urmă ajunge să susțină că tot el creează divinitatea și, la o adică, tot el o ucide.

I. Raportul cu natura

Să începem, având în vedere acest model, de la *raportul omului cu natura*; vom distinge pe această linie în istoria omenirii *trei straturi de cultură.*

1. Ceea ce se spune în *Geneză* s-a realizat: omul a cultivat, a domesticit, a stăpânit. Stăpânirea a apărut inițial pe linia acoperirii nevoilor bazată pe o cunoaștere asigurată pragmatic: știu când vine animalul spre a putea să-l vânez, știu când se revarsă Nilul etc. Inițial, prin acest tip de cunoaștere ajung să coordonez și să stăpânesc.

Numai că acest tip de stăpânire este însoțit în permanență de trudă. În mod fatal, apare nevoia ca cineva să preia partea de trudă a acestui fel de a stăpâni. A

deveni stăpân de-adevărat presupunea nevoia de sclav. Sclavul e cel care suprimă truda şi care-l face pe stăpân să ajungă la *otium*, la răgaz, la timpul care poate fi folosit liber, desprins de orice formă de trudă.

2. Acum, prin *otium*, apare al doilea strat de cultură. Omul devine liber sau, mai propriu exprimat, prin existența sclavilor, el este eliberat. Apare în felul acesta cultura de libertate şi, odată cu ea, poezia, muzica, filozofia etc. Cultura în accepția noastră apare pe acest nivel de libertate. Sigur, existența este dependentă de stratul 1 şi, totuşi, ea apare în lumină ca in-dependentă. Iar prin această independență stratul primar de cultură este oculat şi considerat inferior. Viața şi cultura stratului prim sunt disprețuite paralel cu afirmarea superiorității stratului 2. Asta nu schimbă însă mare lucru. Cultura omului liber care e proprie acestui strat de cultură este încă direct dependentă de altă formă de stăpânire, tocmai de aceea care eliberează de trudă şi care e diferită de stăpânirea prin cunoaşterea asigurată pragmatic: stăpânirea sclavilor, adică stăpânirea altor oameni, a unor oameni lipsiți de orice drept juridic, „oameni-instrument“ şi consideraţi ca atare încă de Aristotel. Înălțătoarea cultură ateniană a fost cu putință, politic şi economic, grație existenței sclavilor, care nu intrau în „cultura“ spirituală, dar care rezolvau, pentru cei ce intrau, problema „independenței“ bazată pe o prealabilă dependență. Democrația ateniană era una de stăpâni de sclavi în mod esențial.

Odată cu acest strat de cultură apare problema intelectualului creator şi *parazit*. Desigur, aşa cum discutăm aici, pe straturi de cultură, punctul acesta de vedere este

„istoric“. Ne-am putea însă întreba, în termeni logici, metafizici sau para-istorici, dacă nu cumva intelectul însuşi, prin natura sa, este parazitar. Simpla intenționalitate nu implică oare parazitarea? A gândi „despre“ nu înseamnă şi a gândi „asupra“? Orice scoatere din circuitul pragmatic nu înseamnă parazitare? Iar *otium*, răgazul distant necesar filozofului, nu-l pecetluieşte pe acesta ca parazit? Etimologic vorbind, parazitul (*para-sitos*) era cel care (în greacă, evident) îşi consuma mâncarea (*sitos*) alături (*para*) de altul. *Parasiteo* înseamnă „a mânca alături de cineva sau la cineva“. Termenul era folosit îndeosebi pentru mesele comune din Prytaneu, apoi „parazit“ s-a specializat pentru un fel de preot adjunct care participă la masă, e comesean. În modernitate cuvântul pătrunde pe filiera francezei. La începutul secolului al XVI-lea, *parasite* era „celui qui fait métier de divertir un riche“. Dacă revenim acum la problema noastră rămâne să ne întrebăm: este omul, prin intelect, un *lux* al naturii sau un parazit? Adică: ce a vrut Dumnezeu prin noi? A vrut el ca omul să fie o încununare a naturii sau un parazit?

Însă am putea foarte bine să-l scutim pe om de acest calificativ (înjositor) spunând că atâta vreme cât intelectul (şi intelectualul) nu dăunează lucrului pe care-l parazitează (intelectul nu dăunează obiectului „asupra“ căruia gândeşte, nici intenționalitatea obiectului vizat), el nu este chiar un parazit. Or, atunci întrebarea este dacă nu cumva, în istoria lui, intelectul a ajuns să dăuneze parazitatului şi să devină astfel un parazit. S-a întâmplat acest lucru? Şi când anume? Răspunsul este: când cultura (intelectului) devine ştiință, şi ştiința devine tehnică, intelectul (şi intelectualul ca om de ştiință) devine parazit. Iar în

această postură el nu dăunează, ci devine devastator. Şi cu aceasta ajungem la al treilea strat de cultură.

3. Cel de al treilea strat de cultură e cel modern. El devine cu putință datorită tehnicii, care transformă stratul 1 în „cultură de consum“ şi conferă stratului 2 dimensiuni enorme. Numai că acum stăpânirea asupra naturii devine *totală*. Exploatez *tot* şi o fac în aşa fel încât natura încetează oarecum să mai existe, fiind integral transformată. Dacă mă uit în jur la ce face omul, am toate motivele să mă iau cu mâinile de cap. El nu parazitează inocent natura, ci îi stoarce – pentru sine – toate bogățiile, modifică peisajul, urâțindu-l, poluează, distruge speciile viului, ce mai!, face tot ce tehnica îi dă posibilitatea să facă. Şi făcând aşa, nu ține seama de nimic, nici măcar de sine, pentru că nu se întreabă măcar ce se întâmplă cu el, omul, în toate acestea. El se mulțumeşte să „progreseze“. Astfel văzute lucrurile, omul parazitează. Dar el parazitează în fond de milenii, fiind un animal de pradă. Şi nu numai el, veți spune. Toate animalele heterotrofe prin esență. Şi ce facem atunci? Ne răzvrătim împotriva heterotrofiei? A ordinii înseşi a lumii de aici? Heterotrofia este un dat. Iar ea creează o *dependență*. Atât animalele cât şi noi, oamenii, suntem dependenți, pentru hrană, de plante şi de alte animale. Numai că omul a transformat această dependență prin *stăpânire* (o dependență relativ asigurată; vezi stratul 1), adică prin *cultură*. Cultura în sens etimologic (*colo*, *cultum*) însemna cultivarea plantelor (agricultura) şi îmblânzirea animalelor (zooocultura). Însă odată obținută, ea a ocultat dependența subiacentă (bazată pe stăpânire şi asigurată) şi s-a transformat

în celălalt înțeles al culturii, cel de manifestare a omului liber spiritualicește. Aceasta, la rându-i, a ocultat dependența ei de cultura înțeleasă ca agricultură și zooocultură și așa cum prima cultură se manifesta ca o superioritate față de heterotrofia primitivă și această de-a doua cultură s-a manifestat și s-a înțeles pe sine sub semnul superiorității față de cultura-cultivare. Iar când această cultură, care a încetat să mai fie cultivare a ogorului, ia forma științei și, implicit, a tehnicii, heterotrofia atinge o dimensiune pe care toate speciile heterotrofe laolaltă în toată istoria lor nu o pot egala. Ea devine devastatoare.

Nu vreau prin asta să moralizez și nici să predic întoarceri imposibile. Nu fac elogiul barbariei, nici pe al „bunului sălbatic", nici nu condamn intelectul și știința. Dar nici nu mă pot opri să mă întreb ce e cu noi, să încerc să înțeleg ce a vrut Dumnezeu să facă din noi (încununare a naturii? sau distrugători ai ei?), așa cum nu mă pot opri să descriu pur și simplu o mișcare a animalului heterotrof dotat cu intelect care este omul și care a dus, în raportul cu natura, acolo unde ne aflăm noi acum. Cu cel de al treilea strat de cultură apare antagonismul dintre orizontul *deschis* și *infinit* al științei (progresul) și natura ca dat *limitat*.

II. Raportul cu semenii

De două-trei mii de ani se face deosebire între trup și suflet, iar în suflet, intelectul este desemnat ca parte superioară a lui. Socrate *dialoga*, vorbea de la om la om și, de

fiecare dată, cu *un* om. Ce voia Socrate în acest dialog? Voia să găsească *un loc* care îi cuprindea pe cei doi şi în care ei puteau fi de acord. Locul acesta în care cei doi se întâlneau şi care deopotrivă îi depăşea şi îi cuprindea este *logos*-ul. În măsura în care oamenii erau capabili de dialog, fiecare în parte putea ajunge la logos. Logosul acesta era repetabil, el apărea din nou cu fiecare năzuinţă a doi parteneri de dialog de a intra în armonie, de a găsi punctul lor de vedere comun, unul care, iniţial, nu-i aparţinea nici unuia.

Sărim două mii de ani şi ajungem la Descartes: bunul-simţ e lucrul de pe lume cel mai bine împărţit *între oameni*. Apare acum în mod explicit ideea că *logos*-ul este un loc *general uman*. Acest general-uman este datul esenţial al raţiunii şi pornind de la raţiune şi numai de la ea pot vorbi de un general-uman. Tocmai pentru că raţiunea este general umană, oricine acceptă că $2 \times 2 = 4$. Nu există nici un dubiu că $2 \times 2 = 4$. Logosul devine astfel, pentru moderni, frăţia naturală a oamenilor de pretutindeni. De aici e doar un pas pentru a spune că, de vreme ce raţiunea este egal împărţită (adică funcţionează la fel pentru toţi), oamenii sunt cu toţii egali.

III. Raportul cu divinul

Raportul acesta priveşte deopotrivă miturile, religiile primitive şi cele evoluate. Religia e o problemă de credinţă. Dar când facem această afirmaţie o facem de pe poziţiile creştinismului, care acceptă că, la o adică, e cu

putință să nu crezi. Într-un trib nu este așa: acolo toată lumea crede în mod spontan. În schimb, când pui accentul pe credință – desparți: există oamenii care cred și alții care nu cred. Creştinismul este pesemne singura religie mare în care apare problematizarea credinței, singura care este pregătită să suporte atacul necredinței, singura în care ateismul ca o contestare a credinței poate apărea chiar înăuntrul ei. În nici o altă religie nu există așa ceva. În nici o altă credință nu apare, ca aici, agresivitatea necredinței ca de-creştinizare. Căci în ce altă religie se poate spune „nu avem nevoie de ipoteza lui Dumnezeu“ sau „Dumnezeu a murit“?

Când apare, această necredință lasă în mase un gol enorm. Iar acest gol are o formă specifică şi poartă un nume: *pesimismul.* Cuvântul *pessimisme* apare în 1759 la Voltaire, în *Candide*, în vreme ce *pessimiste* ca termen este introdus în franceză abia în 1789.

Iar acum vreau să revenim la raportarea omului la natură. Felul în care omul se raportează la natură ca stăpân, considerând natura ca *Bestand*, ca ceva care se află la dispoziție spre a fi exploatat, dă naştere, ca reacție, la *ecologie.* Viciul ecologiei este că atacă de fiecare dată efectul, şi nu cauza. Ecologia se naşte în jurul unui conflict, în care de fiecare dată este pusă în cauză tehnica. Conflictul principal este de fapt între tehnică şi natură, resimțit fie ca un conflict între formă şi materie (tehnica trans-formă natura), fie ca unul între acțiune şi „pasiune“ (înțeleasă ca suportare): natura e *statu quo*-ul care suportă în permanență acțiunea tehnicii. Sau natura este iden-

titatea, termenul identic, egal cu el, pe când tehnica e progresul, schimbarea.

Fiind egală cu ea, natura impune progresului să fie epuizabil, să se conformeze în cele din urmă limitelor naturii. Dacă natura ar fi fost infinită, ecologia nu ar fi existat. Or, ecologia joacă pe bună dreptate pe epuizabilitatea naturii.

Aşadar, epuizabilitatea naturii faţă în faţă cu inepuizabilitatea progresului. Iar această inepuizabilitate se manifestă prin faptul că progresul e ireversibil, că merge de la sine, că nu poate fi oprit în loc. El poate fi distrus, prin cataclisme, dar în esenţa lui el este ireversibil şi de nestăvilit. Nenorocirea este că acest caracter ireversibil al progresului este însoţit de ireversibilul transformării naturii: un peisaj odată distrus e distrus, pentru că natura este închisă în sine, este *dată*. Omul nu poate *recrea* natura.

Dar ireversibilul înseamnă *timp*. Omul modern trăieşte în timp pentru că se concepe în progres, se concepe progresând. Fiecare lucru care survine pe acest parcurs este „pus", e *gesetzt*, el este *aşezat* în locul survenirii sale şi poate fi privit de mine înapoia mea, drept ceea ce a fost pus ca atare (*das Gesetzte*) şi pe care îl pot analiza şi critica. El devine databil şi datat, ceea ce înseamnă relativizat temporal. Pentru că progresul funcţionează prin această permanentă „punere" (*Setzung*, *thesis*) care lasă în urma noastră „lucrul pus" (*das Gesetzte*), cultura devine critică înăuntrul progresului. În raport cu tot ceea ce se întâmplă eu sunt deja *dincolo* şi pot privi acest lucru întâmplat în mod critic. Datând, eu mă aflu mereu în

depăşire. Pentru că „datat“ asta înseamnă: că eu sunt „dincolo“. Şi sunt „dincolo“, adică depăşesc, *tot mai des şi mai repede*. Acest „tot mai“ este esența progresului, iar esența depăşirii şi a lui „tot mai“ este temporală: tot *mai* ca înainte. Depăşirea e locul din care noi percepem noul (ca pe ceva care a depăşit ce era vechi). Pentru că prin depăşire noul se raportează mereu la ceea ce este vechi, el nu poate fi decât *anti-* (Marx, Nietzsche). În acest „tot mai“ nu e vorba atât de viteză, cât de o îndesare a timpului însuşi, o presare a lui: „cât mai...“, cât mai degrabă. Aşteptăm nerăbdători „şi mai ...“. S-a alergat 9,8 secunde pe suta de metri. Acum aştept deja 9,7 secunde.

În aceste condiții apare o neliniște a goanei, o neliniște la care nu există remediu şi care e altceva decât *l'inquiétude* a lui Pascal, simplul neastâmpăr. Goana noastră e o cursă contra cronometrului, nu un divertisment. Timpul în sine devine istorie, dar altceva decât istoria tradițională. Timpul care se mişcă, timpul acesta în care gâfâim, în care trăim contra cronometrului, *timpul goanei* ca timp al nostru este *istoria modernă*. Sau, altfel spus, realitatea în care trăim noi „stă“ pe o bază temporală, şi nu pe una stabilă. Şi tocmai baza aceasta temporală pe care stăm ne face – de pe la Descartes încoace şi de la Hegel în mod ferm – să privim realitatea ca istorie. Realitatea care în esența ei a devenit temporală este lipsită de orice stabilitate. Din această realitate, divinul, dacă n-a dispărut complet, oricum s-a estompat, lăsând loc unei aventuri la scară umană a cărei bază este temporalitatea. În aceste condiții în care tot ce e stabil dispare şi în care depăşirea

devine regulă, adevărul îşi pierde temeiul: dacă tot ce au spus alţii e depăşit, ce spun eu este, la rândul meu, depăşibil. În neliniştea goanei nimic nu rămâne în picioare. Adevărul, în sens tradiţional, nu mai e eficient, pentru că el nu mai poate oferi soluţii. Marii filozofi n-au spus toţi adevărul, dar cu toate acestea ei ofereau soluţii. Problema lor era: „ce sunt lumea, omul, existenţa?“ Ei concepeau răspunsul pe care-l dădeau ca „adevăr“ şi, indiferent dacă era sau nu aşa, el era întotdeauna o *soluţie*; iar ca soluţie, el oferea lumii şi vieţii omului un sens. De-asta ei au avut importanţă şi de-asta şi până astăzi filozofiei i se cer în continuare soluţie şi *sens*. În schimb, într-o lume istorică, aşa cum este a noastră, în care mijloacele de investigaţie sunt ştiinţifice, şi nu metafizice, ceea ce se obţine sunt nu soluţii, ci certitudini ştiinţifice. În lumea noastră problema s-a schimbat: în locul soluţiei, a apărut suma de cunoştinţe riguroase dobândite de „oameni în mers“, în progres, soluţia lăsându-se aşteptată cândva, în viitor, ca „formulă universală“ rezultată din totalul cunoştinţelor noastre. Soluţia va veni când progresul va ajunge la capăt, când îşi va atinge ţelul. Dar are progresul un ţel? Soluţia aceasta lăsată în mâinile oamenilor de ştiinţă noi nu putem decât s-o amânăm. Trăim în suspendare, în postponerea soluţiei. Deşi soluţionează probleme mari sau mici, nici tehnica şi nici ştiinţa (care se subordonează tehnicii) nu sunt în sine o soluţie. Trăim într-o lume fără soluţie, care tinde spre anularea nevoii de soluţie. O asemenea lume-fără-de-soluţie nu poate oferi un sens. Iar lipsa de sens, *Sinnlosigkeit*, este sursa pesimismului. Acest pesimism nu vine din

credința noastră că lumea merge rău, ci tocmai din sentimentul sau constatarea că ea nu are sens, mai precis că „sensul“ într-o lume fără soluție nu mai are sens. Că „sensul“ și căutarea lui au devenit nonsens. Acesta este locul în care ne aflăm.

Patru prelegeri scurte

În acest text sunt reunite câteva „micro-prelegeri" ale lui Alexandru Dragomir, ținute după 1995. Ele ne erau prezentate de Dragomir pe parcursul întâlnirilor noastre ca „scurte comunicări" de 15–20 de minute, în fapt meditații inspirate îndeobște de realitățile cu care ne-am confruntat cu toții după decembrie 1989. Toate temele abordate aici sunt în acest sens actuale: Ne purtăm noi ca oameni liberi în esența lor, sau doar ne-am eliberat? Care sunt limitele și paradoxurile feminismului? Talk-show-urile pe care le urmărim zilnic la televiziune ne spun oare că dialogul e cu putință, sau că, dimpotrivă, el este total iluzoriu? La baza textului se află atât notele luate la fața locului, cât și, în cazul prelegerii despre uitare, transcrierile de pe bandă făcute de Sorin Vieru.

Despre libertate și supușenie

Primul lucru de care ne izbim atunci când vrem să vorbim despre libertate este că, de fapt, noi nu știm ce este ea. Este un dat? Suntem „liberi de la natură"? Și ce anume înseamnă asta? Sau, factual vorbind, a fi liber înseamnă a nu avea program, a nu avea „agendă"?

Știm, în schimb, foarte bine ce înseamnă supușenia, de vreme ce, așa zicând, ne naștem în ea și trăim în ea.

De mici copii trăim într-un perpetuu *regim totalitar*: ni se spune ce să facem în privința fiecărui lucru mai important. Primii şapte ani, de la țarc şi până la primul an de şcoală, sunt anii supuşeniei primare. Ne supunem cu strictețe programului pe care ni-l fac părinții acasă, educatoarele la grădiniță etc. De la 7 ani şi până la terminarea facultății stăm în bănci şi profesorii ne vorbesc de la catedră, care e întotdeauna, într-un spațiu fizic şi simbolic, *sus*. Dumnezeu îi vorbeşte lui Moise, care ascultă „cu sfințenie" şi se supune. Iar elevii „stau în banca lor". În sfârşit, odată cu terminarea facultății începe alegerea slujbei, care este un fel de „aleg cui mă supun". Rezultă, din schițarea acestui parcurs, că până la pensie sunt supus, sunt ne-liber.

Trei concluzii se pot trage de aici.

1. Toată viața suntem supuşi şi suntem cu un asemenea firesc, încât nici nu mai ştim cât de multă supuşenie este în noi.

2. Aşa stând lucrurile, noi nu gândim libertatea în sine, ci în relație cu supuşenia, ceea ce înseamnă însă că noi gândim nu libertatea, ci eliberarea. Năzuința noastră este către eliberare, nu către libertate.

3. Libertatea nu este un dat metafizic fundamental, ci mai degrabă *un sentiment*, „sentimentul libertății", unul pe care îl dobândeşti la capătul eliberării şi care se bazează pe confuzia libertății cu eliberarea.

Ar fi însă greşit să se înțeleagă din descrierea fazelor supuşeniei că ele sunt ceva negativ şi că, într-o lume mai bună sau ideală, ele nu ar mai exista. Aceste faze sunt firescul însuşi al vieții omeneşti şi în economia vieții

pământeşti nu ai cum altfel să procedezi. E bine însă să ştim acest lucru şi să ştim că supuşenia îşi are justificări depline atât pe plan individual, cât şi pe plan social. E bine de asemenea să ştim că, pe lângă această supuşenie ne-voită, există şi supuşenia voită, asumată: intrarea într-un partid, francmasoneria, convertirea la o credinţă religioasă, recunoaşterea legilor, ascultarea unui maestru. Iar în toate aceste cazuri e vorba mai degrabă de o supunere spirituală, şi nu de o supuşenie, de o *supunere venită dinlăuntrul meu* şi pe care am ales-o în mod liber.

Din toate câte au fost spuse până acum reiese un singur lucru: *confuzia dintre libertate şi eliberare*. Noi credem că atunci când ne-am eliberat suntem, *ipso facto*, şi liberi. Or, noi rămânem de fapt în negativul eliberării, în dobândirea unei stări care a apărut prin negarea supuşeniei, fără să ştim, în chip pozitiv, ce înseamnă să fii liber. Este oare libertatea o proprietate miraculoasă înnăscută pe care apoi se aşază, precum cărămizile pe o temelie, constrângerile supuşeniei? Cert este că port în mine *sentimentul* de libertate, legat ferm de eliberare, şi că, gândind tot timpul dinăuntrul supuşeniei în care trăim, noi gândim eliberarea laolaltă cu sentimentul libertăţii.

Cum să facem atunci ca libertatea să fie altceva decât un sentiment care însoţeşte eliberarea, cum să facem ca ea să devină o stare în care să ne instalăm şi din care *să iasă în permanenţă ceva*? Pentru majoritatea oamenilor libertatea este eliberare, urmată îndeobşte de lene şi de „fac ce vreau“. Poate libertatea să devină *un bun*, atâta vreme cât, trăind într-o lume, omul trăieşte în supuşenie şi aspiră, cel mult, la eliberare?

De ce dialogul pur nu e cu putință

Oriunde se vorbește – chiar și cu tine însuți, chiar și în poruncă sau în rugăciune – este locul dialogului: pe stradă, la telefon, în Parlament, la confesional, între îndrăgostiți.

Aici nu am însă în vedere dialogul agonic, sofistic sau pe cel interdisciplinar, ci heuristic și peirastic (*peirastikos*), așa cum este el definit de Thrasyllos și de Aristofan din Bizanț.

Propun o simplă *definiție de lucru* a dialogului: dialogul este dezbatere în comun, prin argumente logice, a unei teme (probleme), cu scopul rezolvării ei. Chiar și din această definiție de lucru rezultă că *dialogul ideal este irealizabil.*

Aproape orice dialog este pândit de la bun început de două vicii: *viciul obiectului* – tema este prost pusă sau e prea vastă – și *viciul interlocutorilor*: fie 1) sunt de rea-credință, fie 2) au o funciară lipsă de deschidere pentru dialog: agoniștii, clericii, atotștiutorii, superiorii, resentimentarii.*

---

* A se compara acest loc cu cel din carnetele intitulate *Semințe*, notația din 1-07-1997:

„*Nedialogabili* (*inventar*):

– clerul de orice religie, dar sigur cel ortodox;
– comuniștii și extrema dreaptă;
– posesorii adevărului;
– fanaticii de orice fel;
– proștii care se cred deștepți;
– mincinoșii.“

Ce se întâmplă pe parcursul dialogului, ce elemente survin, făcând dialogul cu neputință?

1) lipsa de disciplină: întreruperi, prolixitate, contradicții, patimă, mârlănie
2) argumente *ad hominem*
3) afectivități nemărturisite (pica, invidia)
4) argumente logic greşite
5) neînțelegerea argumentelor celorlalți sau nerăbdarea
6) abateri de la temă, voite sau nu.

Dialogul este defavorizat şi debilitat de câteva elemente istorice. Primul element: vorbirea a fost dublată (dacă nu înlocuită) la un moment dat de scris. Care a fost urmarea, pentru dialog, a apariției scrisului se poate afla din dialogul *Phaidros* (*cf.* 274 şi urm.) al lui Platon. Al doilea element: în epoca noastră mai ales, vorbirea devine pletorică şi se degradează în vorbărie. În sfârşit, vorbirea pierde astăzi trenul în favoarea imaginii şi „acțiunii". Practic, la TV şi în presă aflăm acțiuni: filme de acțiune, sport, evenimente, iar în politică, decizii, măsuri luate, terorism, orice, dar nu vorbe. (Talk-show-ul este o replică debilă la toate acestea.) De unde *non-eficiența*, astăzi, a dialogului.

Să revenim puțin la condiția dialogului. Dialogul se bazează pe argumente logice, *raționale*. El este eminamente legat de *rațiune*, şi anume de afirmația că rațiunea este egal împărțită la oameni. Cu toate acestea nu consensul şi nu numărul interlocutorilor care intervin într-un dialog sunt criteriul adevărului, ci evidența, certitudinea, 2 + 2 = 4. Certitudinea pare a fi un criteriu garantat de

subiect (*cogito ergo sum*) fundat ontologic. Deosebirea dintre certitudinea ontologică (de tip Descartes) şi cea logică (de tip Aristotel) constă în faptul că cea logică e apriorică (*cf.* René Thom). Certitudinea logică a argumentelor este pură *în scris* (în manieră formalizată), şi nicidecum în vorbit, ceea ce înseamnă că dialogul ideal este irealizabil. Ar exista, aşadar, o analogie între dialogul viciat şi limbajul natural şi dialogul pur şi limbajul pur. Dar, cum limbajul pur nu se poate obține în vorbire, dialogul pur nu e cu putință.

Despre bărbat şi femeie

Primul lucru pe care-l putem spune când vorbim despre trup – în tradiție europeană, şi nu islamică, de pildă – este că are părți ruşinoase şi părți neruşinoase. La femei, neruşinoase sunt fața şi, să spunem, umerii, în vreme ce restul e ruşinos. Fața este prin excelență partea publică a trupului, cea care poate fi expusă în agora şi care aparține, aşa zicând, „tuturor" ca indice trupesc de identificare. Fața e partea ne-intimă a trupului, vileagul lui, partea lui publică, neascunsă, aceea care, expusă, face ca cineva să fie recunoscut de toți.

Restul trupului se sustrage spațiului public (vileagului) şi el se dezvăluie mai degrabă în opusul spațiului public, în spațiul intim, ceea ce etimologic înseamnă „cel mai lăuntric". Există un drum spațial al intimității, care însoțeşte oarecum stadiile intimității trupeşti. Casa, salonul, dormitorul, patul reprezintă acest traseu al intimității şi

este evident pentru oricine că o casă e altceva decât agora (te simți „ca la tine acasă“, unde poți umbla îmbrăcat oricum – sau dezbrăcat), iar dormitorul și patul sunt altceva, din punct de vedere intim, decât salonul. (Când ai musafiri, le prezinți „casa“, dar nu neapărat dormitorul.)

Avem, așadar, un *spațiu exterior*, deschis, public, dezvăluit (vileagul), unul *interior* (cu gradele lui) și unul *intim*. Interesant cum redă limba latină aceste grade. Adjectivul *interus* înseamnă „interior“, dar tocmai în sensul de „despărțit de ceea ce e public“. Comparativul este *interior*, iar superlativul este tocmai *intimus*, „intimul“ de care am vorbit, adică ceea ce este interior prin excelență, un *nec plus ultra* al interiorității, locul cel mai îndepărtat de public, ceea ce nu se arată, ceea ce trăiește ascunzându-se. Desigur, intimitatea este un mediu și, ca atare, ceva exterior, dar este „exteriorul interiorului“, este exteriorul proiectat dinăuntru și care, ca atare, rămâne intim, profund interior.

Intimitatea ca exterioritate proiectată dinăuntru, ca interior exteriorizat este spațialitatea creată de om și de aceea ea este un fapt spiritual, și nu o realitate fizică. Ea este cercul în centrul căruia mă aflu și pe care eu însumi l-am creat, ca viermele gogoașa. E *das Meinige*, „ceea ce este al meu“, dar nu ca proprietate, ci ca radiație: mediul care poartă pecetea mea. Așa se și face că intimitatea, ca fiind interiorul tău prin excelență, te angajează. (Un copac nu are, în sens strict, nici un interior și nici o intimitate.) Angajându-ți ființa interioară, intimitatea e legată nu numai de pudoare (de ceea ce e rușinos), ci și de secret.

Livrarea intimității este livrarea secretului fiecăruia dintre noi, secretul ființei noastre.

„Secret" (*secretus*) – separat, retras, izolat, ascuns – vine de la *secerno*, a despărți, a alege. Avem deci, cu sexele, o separare, o diferență care separă. Când vorbim de diferența dintre bărbat şi femeie avem în vedere tocmai această diferență „secretă", cea care, prin excelență, separă. În ordinea vieții, diferența dintre sexe este *la différence même*. Desigur, nu toată viața este sexuată (la protozoare reproducerea este asexuată, se face prin sciziparitate), dar cea evoluată biologic este. Sexul apare la un anumit nivel de dezvoltare biologică şi la om evoluția pe care el o atinge este marcată *tocmai ca diferență* într-un sens vast.

Interesant este că prima diviziune a muncii se face pe sexe: bărbatul iese la vânătoare, în timp ce femeia rămâne „acasă", în peşteră. Bărbatul este din capul locului public, femeia – intimă. Femeia marchează fixitatea, asigură continuitatea vetrei, axialitatea căminului (Hestia, Vestala – întreținerea focului), bărbatul pleacă şi vine. Aceste două „spațializări" ale sexului au generat analogii care trimit pe de o parte la caracterizarea celor două sexe, iar pe de alta la caracterizarea diferențiată a comportamentului sexual. Astfel, în măsura în care femeia e omul adăpostit, ocrotit, ascuns, feminitatea primeşte conotația de „slab", iar în măsura în care bărbatul este cel care iese în vastitatea plină de pericole a „lumii" şi le înfruntă, masculinitatea o primeşte pe cea de „tare". Iarăşi, femeia este „sexul slab", e vaginul care se deschide, în vreme ce bărbatul este „sexul tare", e penisul care, prin tăria musculaturii,

se „impune“ ca ceva puternic, ca o forță. Pe de altă parte, imaginea femeii care marchează stabilitatea şi cea a bărbatului care vine şi pleacă au o analogie evidentă cu actul sexual. Din acest punct de vedere, acuplarea este o victorie a femininului stabil în fața mobilității masculine tocmai pentru că ea te rupe de lume. Circe îl abate pe Odiseu de la traiectoria lui, îl fixează, sustrăgându-l aventurii şi eranței sale, prin acuplare.

De organele sexuale şi de actul sexual sunt legate pudoarea şi ruşinea. Am văzut la început că trupul are părți ruşinoase şi neruşinoase. De ce sunt organele sexuale ruşinoase? Oare pentru că actul sexual te desparte de lume? Dar şi timpul pe care-l petreci la „privată“ te desparte de lume, atâta doar că în chip strict individual. Aici, mărturisesc, intru în ceață. De ce, natural fiind, actul sexual e ruşinos? De ce este el intimul şi secretul prin excelență, cel ce se ascunde de privirile tuturor? De ce *Symposion*-ul se petrece la o masă într-un salon, este con-vivialitate şi nimănui nu-i e ruşine să mănânce? De ce Eros e un zeu de vază, producător de magie, dar care nu operează decât între doi, în supremă intimitate? Intimitatea, pe de altă parte, nu e numai sexuală, iar la un intelectual până şi cititul şi scrisul sunt intime. Desigur, uluitor în cazul actului sexual este faptul că intimitatea se păstrează fiind totodată abolită, de vreme ce nu mai este doar *a ta*, de vreme ce o împarți cu altul. Uimitor este faptul, în actul sexual, că accepți să-ți livrezi altuia suprema ta interioritate, „secretul“ tău, ceea ce te separă prin excelență de lume şi te constituie în chip intim ca „tu“. Asta

înseamnă că în actul sexual intervine ceva care este mai puternic decât nevoia de a-ți păstra intimul şi care în cele din urmă înfrânge pudoarea şi ruşinea. Acest „ceva" este atracția sexuală.

Dacă vorbim acum de *atracția sexuală*. Bineînțeles, bărbatul este atras de femeie şi femeia de bărbat. Există o atracție sexuală *generală*, ca atracție pur şi simplu (de gen), ca atracție a două principii complementare (*yin* şi *yang* la chinezi). Discursul lui Aristofan din *Symposion* vorbeşte exact de această complementaritate: femeia e atrasă de bărbăție şi bărbatul de feminitate prin auto-contrazicere, prin autonegare, prin nevoia de comple-mentar. Dar atracția se produce şi în legătură cu *datele* fiecărui sex. La o femeie sunt atras de sâni, de coapse, de şolduri, simt o exaltare la vederea lor. Dar de ce mă atrag irezistibil sânii unei femei? De ce ne excităm când îi vedem şi, mai ales, când ni se dezvăluie? Şi de ce ne excităm cu atât mai mult când vedem zona pelviană? De ce e de-la-sine-înțeles? Şi, la fel, de ce se excită femeia la vederea penisului erect? Şi de ce toate acestea zămislesc ascunsul, ruşinea, secretul, magia, mitul? De ce ne atrage trupul celuilalt sex? Trebuie să recunosc că nu am nici un răspuns la toate aceste întrebări.

Dar atracția sexuală nu este numai generală, ea este şi *specială*, selectivă. Când pe teritoriul vast al atracției sexuale survine iubirea, atracția devine, din generalizată, selectivă. Dragostea îmi spune că atracția este un general care trebuie de fiecare dată să se individualizeze. Drama lui Don Juan este că nu poate ieşi din atracția generalizată,

că el trăieşte atracţia *numai* ca generalizată şi niciodată selectiv. E drept că, într-o cultură de tip masculin, Don Juan trece drept un erou (eroul atracţiei sexuale generalizate), în vreme ce omologul lui feminin, Messalina, să zicem, rămâne *une putain*.

În cazul iubirii, care operează selectiv înăuntrul atracţiei sexuale, apare un element nou care îndeobşte se rezumă prin expresia că cei doi „se potrivesc". Dar acest „se potrivesc" apare dincolo de potriviri de concepţii, de gusturi, de caracter etc. Este un „se potrivesc" care operează printr-o atracţie selectivă *fizică*, prin ceea ce se numeşte îndeobşte *coup de foudre*, dragoste la prima vedere. Alteori, acest „se potrivesc" se obţine ca potrivire a diferenţelor, a nepotrivirilor, atracţia făcându-se tocmai prin contrarii: slabii sunt atraşi de grase, scunzii de înalte, colericii de rezervaţi, calmii de agitaţi etc.

Am pus toate întrebările pe care le-am pus – şi mai cu seamă întrebarea „de ce un lucru atât de natural ca atracţia erotică a devenit secret, ruşinos?" – nu pentru că aş fi putut da un răspuns, ci pentru a pune în raza lui *thaumazein*, a mirării, aceste de-la-sine-înţelesuri. Dar mai e ceva. Dacă ne este clar că la aceste întrebări nu avem răspuns, dacă ne e clar că *nu ştim*, atunci abia ne putem da seama ce abuz teribil este să încerci să suprimi diferenţa sexuală. Prin acest abuz de raţiune, care confundă *diferenţa* cu *discriminarea*, se pierde tot cortegiul acesta al întâlnirii dintre sexe pe care tocmai diferenţa îl făcea cu putinţă. Se pierd pudoarea, taina, intimitatea, secretul. Când îţi propui să suprimi diferenţa sexuală,

problema nu este dacă poți – pentru că până la un punct chiar poți –, ci dacă e bine, e firesc să faci așa sau, dimpotrivă, este iresponsabil. Se poate reduce această discuție la o dezbatere „conservator versus progresist"? În cazul feminismului grav este că problema de *esență* este înlocuită cu una istorică și de acțiune. Întrucât diferențele sunt considerate discriminări și, ca atare, ele devin „nedrepte", se cere de urgență o *intervenție* a omului. Se trece de la *fenomenologie* la *etică* și apoi la *politică*: să reparăm o nedreptate! Feminismul – și aceasta este eroarea lui – pleacă nu de la diferență, ci de la stadiul ei degradat, care este discriminarea. Ar trebui să i se reamintească esențialul: misterul zeului Eros.

Despre oceanul uitării

Nu am de gând să susțin o teză anume, ci singura mea ambiție este să vă împărtășesc intuiția pe care o am în privința uitării.

Tot ceea ce ni se întâmplă este *păstrat*. Husserl a folosit, pentru felul în care păstrăm ceea ce se petrece cu noi, cuvântul „retenție". Toate câte mi se întâmplă îmi sunt date în mod retenționat, ceea ce înseamnă, de pildă, că atunci când îmi aduc aminte că cineva mi-a spus un anumit lucru – să zicem că am afirmat cutare prostie – eu îmi aduc aminte și când și cu ce prilej anume mi-a fost spus lucrul acela. Bineînțeles că pot reține lucrul pe care l-am trăit în mod eronat: cel ce spunea că am afirmat o prostie nu a fost cutare persoană, ci o alta, de spus

nu o spunea tocmai aşa, ci altcum, iar momentul când mi-a spus-o putea de asemenea să fi fost reținut în mod eronat. Însă oricum ar fi, constituția memoriei noastre are aceste două caracteristici: reținem ceea ce ni se întâmplă şi reținem întotdeauna împrejurările întâmplării şi o dată anume legată de ea. Această „retenție“, cum o numeşte Husserl, alcătuieşte treptat capitalul nostru de amintiri, indiferent de faptul că aceste amintiri pot fi alterate odată cu trecerea timpului, atât în privința conținutului, cât şi a datării lor.

De fapt, dacă stau să mă gândesc mai bine la ce se întâmplă cu lucrurile reținute de memoria noastră, pot distinge trei situații: ele pot fi reținute în mod corect pentru mai multă vreme: mi le amintesc peste câteva zile, peste un an sau peste mai mulți. Sau, în al doilea rând, le pot reține, dar, aşa cum spuneam, cu erori de conținut sau de datare. Sau, în sfârşit, pot pur şi simplu uita şi ce s-a întâmplat, şi în ce împrejurări, şi când anume.

Dar dacă aşa stau lucrurile, atunci ne putem întreba – chiar dacă întrebarea poate să fie prost pusă – câtă obiectivitate are amintirea noastră? Ceea ce înseamnă: cât din lucrurile care ni s-au întâmplat sunt pur şi simplu reținute şi cât din cele reținute sunt reținute corect în toate privințele? Cei ce au o memorie bună păstrează amintirea în conținutul şi în datarea ei. Când, dimpotrivă, alterăm un lucru petrecut înseamnă că apare o deformare a facultății memoriei. Asta nu înseamnă câtuşi de puțin că e vorba despre o boală psihică. Există o grămadă de cauze care pot face ca o persoană să deformeze amintirea ca

atare, fie că acestea vor putea fi conştientizate sau vor rămâne inconştiente.

Ce înseamnă aşadar a uita? Răspunsul e la îndemâna oricui: a uita înseamnă a pierde ceva din ceea ce ştiu sau din ceea ce am ştiut cândva. Este evident că nu pot să uit ceea ce nu am ştiut niciodată. Numai că, ajunşi în acest punct, simt nevoia să ridic o întrebare pe care în mod uzual nu obişnuim să o punem şi la care nu e uşor de răspuns: cât şi de ce se uită şi cât şi de ce se reține din ceea ce am ştiut cândva? Un răspuns fără doar şi poate corect, dar numai unul în imediat, ar fi: reținem şi ne amintim *când* avem şi *cât* avem interes pentru obiectul amintit. Cele mai multe şanse de a fi uitate şi pierdute au obiectele care nu mai prezintă nici un interes pentru noi. Şi, tot aşa: când nu uităm ceea ce ni s-a întâmplat şi ceea ce am ştiut? Când amintirea celor întâmplate, din anumite motive de ordin sufletesc, dăinuie în noi.

Numai că răspunzând în felul acesta noi rămânem, cu Husserl, pe un plan subiectiv. Or, ceea ce m-ar interesa pe mine este să aflu cât se reține şi cât se uită, *obiectiv vorbind*, din toate câte se întâmplă şi din tot ceea ce ştiam. Şi aici răspunsul, deşi evident şi simplu, este de fapt covârşitor: se pierde *cu mult mai mult* decât se ține minte. Un adevărat ocean de lucruri intră în domeniul uitării în comparație cu puținătatea celor despre care ne amintim şi ştim. Şi de vreme ce între ceea ce se întâmplă realmente şi ceea ce se reține este o adevărată prăpastie, atunci devine dintr-odată semnificativă munca de reținere a celor întâmplate. Şi aici e iarăşi important să constați cum unele lucruri se întâmplă şi amintirea lor este cultivată, în

timp ce altele *sunt date uitării*, cum se spune în bună limbă română. Parte din răspunderile ministerelor culturii de pe lumea asta constă tocmai din această întreținere a amintirii celor despre care se consideră în mod unanim că sunt demne de amintit şi care, ca atare, nu trebuie lăsate pradă uitării. Totul, de la pietre funerare, biserici, monumente etc. şi până la discursuri, intră aici. E vorba mereu de două planuri distincte: evenimentul ca atare şi munca de întreținere a amintirii acestui eveniment. Iar dacă noi vorbim despre uitare este tocmai pentru că ne preocupă munca de întreținere a amintirii. Iar când vorbesc de „munca de întreținere a amintirii" am în vedere una din cele mai importante activități umane, o activitate care îşi are propriile ei tehnici, care comportă o instituționalizare şi care recurge la mijloace specifice de a acționa în domeniul sufletesc şi spiritual.

Cu toate că există această activitate, cu toate că străduania omului poate obține multe, rămâne ca element obiectiv faptul că cea mai mare parte a realității cade în domeniul uitării. Cum spuneam mai sus, avem un întreg ocean al uitării în comparație cu minusculul lac al amintirii. Dar chiar şi aşa, efortul imens de a păstra trebuie considerat în mod separat. Este impresionant că putem citi astăzi – după 2 800 de ani! – *Iliada* şi *Odiseea*. În linii mari, întreaga noastră cultură constă de fapt din tot ce a putut fi salvat din naufragiul uitării.

Acum însă apare o nouă problemă: salvând tot ceea ce salvează, aplică oare spiritul uman întotdeauna o măsură justă? Ne vom grăbi să spunem: dacă îl ştim pe Homer este numai şi numai pentru că acum 2 800 de ani el a

creat nişte capodopere veritabile. Acelaşi lucru îl spunem şi despre Shakespeare şi, mă rog, despre alţii *de eiusdem farinae*. Suntem înclinaţi atunci să credem că şi când e vorba despre creaţiile din zilele noastre se păstrează ceea ce este valoros şi numai întrucât este valoros. Am mari dubii în această privinţă. De ce? Pentru că măsura care se aplică acestor creaţii, altfel spus judecăţile noastre, ţine de un anume *Zeitgeist*. Am să dau primul exemplu care îmi vine în minte. Pe vremea studenţiei mele ne întrebam care este cel mai mare poet al epocii noastre. La fel ca şi alţii, credeam şi susţineam în mod răspicat că, în materie de poezie, Rilke, autorul *Sonetelor* şi al *Elegiilor*, este de nedepăşit. Că este, ce mai încolo-încoace, un *nec plus ultra*. Mai ales după ce am depus efortul cerut de stăpânirea germanei din *Sonetele către Orfeu* totul mi s-a părut a fi de o frumuseţe fără seamăn. După ce marea epocă a lui Goethe şi Schiller trecuse, ceilalţi poeţi păreau nişte pigmei în comparaţie cu Rainer Maria Rilke. Acesta urca pe podiumul Poeziei universale, primind medalia de bronz, dacă nu medalia de argint. Am început, aşadar, prin a crede că Rilke era culmea neîntrecută a poeziei şi că după el nu mai poate urma nimic. Astăzi sunt departe de a mai crede că selecţia operată are o semnificaţie absolută. O să mă întrebaţi atunci pe cine aş pune în loc şi cum ar arăta o selecţie justă. Şi aş răspunde mai întâi că ar putea fi citate şi alte câteva nume, şi aş răspunde mai ales că, în general, nu se mai pune problema de a alege pe întâiul dintre poeţi, autori sau curente. Iar în al doilea rând aş răspunde că între timp am învăţat că mor şi culturile, mor şi civilizaţiile.

Ce merită să reținem din tot ce am spus până acum? În primul rând că *normală este uitarea* şi că, deşi reprezintă un fenomen negativ şi nu pare a fi necesară, ea stă în natura noastră şi afectează în mod decisiv natura realității. De aici rezultă un al doilea lucru, anume că evenimentul nu poate fi păstrat fără un efort de întreținere, că trecutul nostru este format din ceea ce se păstrează, că istoria noastră şi orice parte a ei este tot ce s-a putut salva dintr-un naufragiu. Faptul acesta nu cred că îl conştientizează nici omul obişnuit, nici omul de cultură. Acesta din urmă operează cu un material pe care el tinde să-l confunde cu realitatea trecută, şi nu cu puținul care s-a păstrat din ea. Altfel spus, el nu are neapărat conştiința *restului* salvat din naufragiul uitării. În sfârşit, aspectul cel mai vulnerabil în toată această istorie este că întreținerea presupune o selecție, iar noi nu avem argumente şi dovezi că selecția aceasta a fost operată obiectiv. Tot restul neselectat – noianul de fapte, de evenimente, de canale pe care circulă informația şi chiar de documente – este condamnat, prin uitare, la neființă. Din acest punct de vedere, travaliul cultural pare, în raport cu tot ce rămâne sortit uitării, derizoriu. Ceea ce am vrut să vă comunic este că suntem tot timpul instalați într-un ocean al uitării.

PARTEA A II-A

Socrate. Înfruntarea filozofiei cu cetatea

Acest text a avut la bază (A) notele luate de Gabriel Liiceanu în timpul unor prelegeri despre Apărarea lui Socrate *ținute de Alexandru Dragomir, precum și (B) un text scris de Alexandru Dragomir.*
(A) Prelegerile au fost ținute în aprilie–iunie 1986; una din aceste prelegeri, ținută la 26 aprilie 1986, a fost dedicată lui Mircea Eliade, ca omagiu adus acestuia la stingerea din viață.
(B) Textul este intitulat Socrate *și a fost scris în septembrie–noiembrie 1981 la Sibiu și București. Acest text se încheie cu următorul pasaj, adresat lui Constantin Noica:*

Dragă Dinule, m-am plictisit. Toată admirația pentru cei ce scriu, sunt niște eroi. Dar cum poți să scrii, când ai putea să gândești? Numai femeile nasc, noi concepem (sic). *Ar mai fi de scris despre „știu că nu știu" ca început de drum și despre scepticism [ca un] capăt de drum; despre filozoful în agora, cu un interuman* realiter, *și filozoful într-o încăpere* surchauffée, *cu un interuman abstract (îți amintești că pentru Descartes argumentul de bază pentru respingerea în bloc a științei anterioare este că tot ce se discută – [*i.e.*] dialoghează – e fals); despre analogiile și diferențele dintre „știu că nu știu" și* cogito ergo sum *și îndeosebi [despre faptul] că Socrate vorbește despre știut,* aber er meint *ontologicul, iar Descartes vorbește despre ontologic,* aber er meint *știința. Și câte și mai câte.*

Aceste două surse, (A) și (B), au fost mai întâi împărțite în fragmente. Fragmentele au fost apoi combinate într-o anumită

ordine, după care textul astfel rezultat a fost împărțit în mai multe secțiuni. Unele pasaje au fost omise (repetiții, divagații, citate din diferiți autori pentru care nu se indică sursa); altele au fost exprimate mai succint și multe au fost reformulate. O serie de pasaje îmi aparțin; ele au fost însă scrise în spiritul interpretării lui Alexandru Dragomir (pe care, pentru a spune așa, mi-am însușit-o).

Pasajele referitoare la Descartes din § 3 nu au nici un corespondent în (A) sau (B); ideile exprimate acolo îi aparțin însă lui Alexandru Dragomir, care mi le-a împărtășit de-a lungul mai multor discuții avute în anii 1996–1997. Pasajul în care apare citatul din Demonii, *în § 6, provine din prelegerile ce au stat la baza textului* Despre lumea în care trăim. *De asemenea, segmentul § 2, a) este o reconstrucție a unui discurs despre Socrate rostit la începutul prelegerii din care a rezultat textul* Modalități de autoînșelare.

...doar e știut lucru că Socrate se deosebește prin ceva de ceilalți oameni.

(Platon, *Apărarea lui Socrate*, 34 e)

Dacă voi spune că binele cel mai mare pentru om este să se îndeletnicească în fiecare zi cu virtutea și cu celelalte probleme despre care mă auziți discutând și făcând analize asupra-mi și asupra altora, și dacă voi zice, de asemenea, că nu este de trăit o viață ce nu se supune acestei cercetări, încă mai puțin mă veți crede.

(Ibid., 38 a)

Hegel l-a numit pe Socrate *Hauptwendepunkt des Geistes,* „punct de cotitură al spiritului“[1]. Iar Heidegger, vorbind despre el, a spus: dacă, din vremea lui Socrate și până astăzi, nici un alt regim democratic nu a mai

1. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 441.

condamnat la moarte un filozof, aceasta nu înseamnă decât că din vremea lui Socrate şi până astăzi nici un filozof de statura lui nu a mai trăit într-un regim democratic[1]. Merită aşadar să ne întrebăm cine a fost Socrate – singurul dintre filozofi care s-a împotrivit anumitor lucruri.

Să ne uităm, pentru aceasta, în *Apărarea lui Socrate*, sau, cum i se mai spune, *Apologia*, textul lui Platon. În orice dialog platonician se vorbeşte despre ceva – despre curaj, despre înţelepciune, despre nefiinţă etc. Aici, în *Apologie*, nu se vorbeşte, în acest sens, despre nimic. Aici, şi numai aici, Socrate vorbeşte despre el însuşi; aici, şi numai aici, se poate vedea ce fel de om a fost Socrate.

Apologia conţine pledoaria pe care Socrate a rostit-o în apărarea sa, în procesul ce i-a fost intentat la Atena. Cum arăta scena? 500 de atenieni îl judecă pe acest om singur, mic, urât, neîngrijit; iar acest om – care ştia foarte bine că va fi executat şi că pledoaria prin care încerca să se apere îi prilejuia ultima sa apariţie în public (*cf. Gorgias*, 521 b–522 a) – adoptă o poziţie ce îi incriminează pe propriii săi acuzatori.

Acuzatorii lui sunt doi cetăţeni atenieni, Anytos şi Meletos, iar actul de învinuire (potrivit celor spuse de Socrate în *Apologie*) sună astfel:

> Socrate săvârşeşte lucruri nelegiuite şi iscodeşte atât cele de sub pământ, cât şi cele cereşti, precum preface prin vorbire cauza rea într-una bună; el învaţă şi pe alţii aceleaşi lucruri.
>
> (19 b)

---

1. V.M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, *Gesamtausgabe*, Band 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp. 84–85.

La 24 c actul de învinuire apare într-o formulare mai precisă:

> Socrate săvârşeşte lucruri nelegiuite; el strică pe tineri, nesocoteşte zeii în care crede cetatea şi se închină la alte zeităţi, noi.

Acuzatorii lui Socrate nu sunt însă numai Anytos şi Meletos. Pe lângă ei, spune Socrate,

> am avut mulţi vrăjmaşi, care de mulţi ani mă ponegresc prin fel de fel de neadevăruri. [...] ei sunt mulţi şi mă vorbesc de rău faţă de voi de multă vreme, [...] iar cel mai rău lucru pentru mine este că nu am putinţa să le ştiu şi să le dau numele, afară de unul singur, care este şi autor de comedii.
>
> (18 b–d)

Socrate, aşadar, nu este judecat numai pentru ceea ce stă scris în actul de învinuire: el este judecat pentru viaţa lui întreagă şi pentru felul său de a trăi în general. Iar acuzatorii lui nu sunt doar Anytos şi Meletos, ci mulţi alţii, rămaşi fără chip, asemenea unor „umbre“ (cum li se spune la 18 d). Socrate este un filozof, un individ suspect, o fiinţă stranie, care face ca filozofia să se apropie de lucrurile sacre. Cetăţii nu-i place acest lucru şi se apără; astfel, se ajunge la o înfruntare între cetăţenii Atenei şi Socrate, iar acesta transformă propriul său proces într-o înfruntare a filozofiei cu cetatea.

Socrate, cum ştim, a pierdut procesul şi a fost condamnat la moarte. Va fi fost el însă într-adevăr vinovat? În pledoaria sa, Socrate spune trei lucruri: întâi, că el se deosebeşte de toţi ceilalţi oameni; apoi, că activitatea lui este de inspiraţie divină; şi, în sfârşit, că activitatea lui îi vizează pe concetăţenii săi. Astfel rezumată pledoaria,

totul pare simplu; dar textul ridică o sumedenie de probleme, nu numai prin complexitatea sa (ca mai toate textele lui Platon), ci îndeosebi prin orizontul foarte cuprinzător pe care îl deschide. Să vedem aşadar mai îndeaproape ce a spus Socrate în apărarea sa.

§ 1. Oracolul

Socrate spune că el se deosebeşte de toţi ceilalţi oameni întrucât, în loc să se ocupe de averea sa şi să se îndeletnicească cu treburile politice, se cercetează pe sine şi pe ceilalţi (36 b–c). De ce face asta? Fiindcă este misiunea lui divină.

Întrebat fiind cine este cel mai înţelept om, oracolul din Delphi a dat următorul răspuns: nimeni nu este mai înţelept decât Socrate (21 a). Socrate nu crede însă că ar fi în posesia vreunei înţelepciuni; dimpotrivă, tot ce ştie este că nu ştie (21 d). Răspunsul oracolului, aşadar, îl nedumereşte şi îi apare drept un „scandal": el ştie că nu ştie nimic şi totuşi oracolul afirmă că nimeni nu este mai înţelept decât el. Ce a vrut atunci să spună oracolul? Sau, poate, oracolul pur şi simplu s-a înşelat?

După ce multă vreme a stat la îndoială (21 b), Socrate se hotărăşte să verifice el însuşi răspunsul oracolului şi să arate tuturor fie că alţii sunt mai ştiutori decât el (21 c), fie că răspunsul este de netăgăduit (22 a). Activitatea socratică purcede aşadar de la oracol, iar opoziţia dominantă nu este între Socrate şi concetăţenii săi, ci între Socrate şi oracol. Totul, de fapt, stă la Socrate sub semnul divinului:

originea activității sale este divină; felul lui de a trăi este o rămânere în „slujba Zeului“ (23 b; v. şi 30 a); iar el însuşi este, potrivit spuselor sale, un dar divin făcut cetății (30 e). Îngâmfare? Socrate însuşi dezminte (34 e); dar, atunci, cum să luăm gestul său de a-şi pune întreaga viața sub semnul divinului?

Nu ne stă în putință să ştim ce credea Socrate cu adevărat despre divin.[1] Ştim însă că prezența divinului în existența cuiva îi conferă acesteia o anumită gravitate. Or, tocmai acest lucru a vrut Socrate să îl scoată în evidență: spunând că întreaga lui viață stă sub semnul divinului, el voia să le spună concetățenilor săi că activitatea sa se desfăşoară într-un registru grav şi că el trebuie de aceea să fie luat în serios. Prezența divinului în viața lui Socrate reprezintă garanția gravității întregii activități socratice.

Concetățenii săi nu l-au luat însă în serios. Oricât le-a spus el că ceea ce ştie este că nu ştie, ei nu l-au crezut şi l-au condamnat la moarte. Cu toții, de fapt, de mai bine de două mii de ani, facem întocmai ce au făcut cei care l-au condamnat la moarte: nu îl luăm în serios, ci credem că se preface, că e „ironic“. Nu am avut curajul, nici măcar o dată, să-l luăm în serios şi să ne cufundăm în ceea ce pentru el a fost sensul existenței sale.

---

1. Pentru a înțelege cu adevărat ce spune Socrate în *Apologia*, este esențial, cred, să înțelegi câmpurile de relații dintre Socrate şi divin, pe de o parte, şi pe cele dintre Socrate şi concetățenii săi, pe de alta. Astăzi, aceste câmpuri de relații ne sunt însă greu accesibile, fiindcă nu mai avem înțelesul grec nici al divinului, nici al relațiilor dinlăuntrul unei cetăți; iar exegeza modernă, în loc să lumineze lucrurile, mai mult le-a întunecat.

§ 2. Cercetarea

a) Introducere. Temeiul fenomenologic al cercetării

Viața noastră stă sub semnul posibilului; căci noi, oamenii, putem fi în multe feluri. Noi suntem de fapt, pentru a folosi expresia lui Heidegger, o putință-de-a-fi (*Seinkönnen*)[1]. Eu pot să mă ocup cu filozofia, sau pot să mă dedic muzicii, sau pot să-mi irosesc viața. Şi eu pot – în funcție de circumstanțe, firește – să aleg una sau alta din posibilitățile ce-mi stau înainte. Pot şi să nu aleg, desigur, adică pot să mă las dus de val şi să fiu ceea ce m-a împins viața să fiu. Dar nu pot să exclud complet alegerea. Eu aleg, aleg mereu, aleg să fac un lucru şi să nu fac un altul. Aleg să privesc în sus sau în jos, aleg să întorc capul. Revin însă la situația în care pot să aleg să fiu una sau alta din posibilitățile ce-mi stau înainte. Această alegere are drept temei o cunoaştere. Eu aleg să fiu filozof, şi nu pianist pe baza unei cunoaşteri pe care o am despre mine, despre muzică şi despre filozofie. Cunoaşterea, aşadar, e ceva care îmi determină existența. Ştiu că nu am ureche muzicală, ştiu că nu am voce, ştiu că nu am simț ritmic, şi atunci aleg să nu dau la Conservator. Ştiu în schimb că îmi place să citesc filozofie, că am o oarecare înzestrare şi putere a minții pentru a mânui argumente filozofice şi că mi-ar plăcea să stau undeva retras şi să

---

1. V.M. Heidegger, *Ființă şi timp*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 196–204 (pp. 143–148 în ediția standard a textului german).

meditez la marile probleme filozofice; şi atunci, în baza acestei cunoaşteri despre mine însumi, mă înscriu la facultatea de filozofie. S-ar putea ca această cunoaştere în baza căreia eu aleg să mă ocup cu filozofia, şi nu cu muzica să fie întemeiată. Dar la fel de bine s-ar putea ca ea să nu fie întemeiată, ca eu să nu am la drept vorbind o bună înzestrare pentru a face filozofie. Şi atunci, dacă aleg să mă ocup cu filozofia, devin un veleitar, şi, dacă sunt onest, va trebui să recunosc, cândva, că nu am ales bine. Şi nu am ales bine pentru că nu am *ştiut* de fapt să aleg.

E greu să ştiu cu adevărat ce înzestrare am şi ce anume să aleg să fiu. Dar cum poți şti ce înseamnă o viață de om împlinită, pentru a o putea alege? Aş vrea să trăiesc frumos şi adevărat şi să mă împlinesc ca om, dar ce anume înseamnă a trăi frumos şi adevărat şi a te împlini ca om? Trebuie să ştiu ce înseamnă toate aceste lucruri pentru a putea să aleg o astfel de viață. Dar cum pot şti toate aceste lucruri? Cum pot să aleg în cunoştință de cauză viața cea mai frumoasă şi mai adevărată? Răspunsul lui Socrate este: nu putem şti. Omul este o alegere a vieții lui, alegerea se întemeiază pe o cunoaştere, dar o cunoaştere a ce înseamnă o viață de om frumoasă şi adevărată şi împlinită nu putem avea. Tot ce putem şti este de fapt chiar acest lucru, şi anume că o astfel de cunoaştere nu putem avea. „Ştiu că nu ştiu“: asta e tot ce putem spune în această situație. Ştiu că nu ştiu ce este o viață de om împlinită, şi atunci nici nu pot alege o astfel de viață. Ce ar fi atunci de făcut potrivit lui Socrate?

Socrate, ştim de la contemporanii lui, şi-a petrecut întreaga viață în discuții despre ceea ce am putea numi

elementele unei vieți împlinite: curajul, virtutea, dreptatea, frumosul, înțelepciunea. El acest lucru a ales: să discute cu cei din preajma sa despre ce anume ar putea fi o viață de om împlinită. Şi a ales acest lucru pentru că nu este altceva de făcut. Nu putem decât să discutăm fără încetare, şi a discuta fără încetare despre ce anume ar putea fi o viață împlinită este singurul mod de a nu scăpa din vedere faptul că nu ştim cu adevărat ce ar putea fi o astfel de viață. Nu putem decât să stăruim în întrebările noastre asupra a ceea ce este o viață împlinită. Nu putem decât să filozofăm. Socrate întruchipează aşadar o situație: situația în care ne aflăm noi, oamenii.

Dacă oricărui răspuns îi corespunde o întrebare, nu oricărei întrebări îi corespunde un răspuns. Există întrebări fără răspuns, adică întrebări care continuă să stea în picioare în pofida răspunsurilor pe care le-au primit. Domeniul acestor întrebări este filozofia. Sigur că filozofia a dat o seamă de răspunsuri întrebărilor filozofice, de pildă întrebării „ce e lumea?“ Dar răspunsurile filozofiei nu înlătură întrebările filozofice: în filozofie întrebările supraviețuiesc răspunsurilor. Domeniul întrebărilor fără răspuns este astăzi neglijat. El a fost de fapt, în mod voit, înlăturat. Astăzi, întrebările fără răspuns sunt considerate a fi întrebări neştiințifice. Şi cum totul astăzi se învârte în jurul ştiinței, domeniul prin excelență al filozofiei nu putea decât să fie dat la o parte. Dar întrebările acestea fără răspuns există, chiar dacă noi le ignorăm.

Socrate a fost primul gânditor european care a scos în evidență această situație în care ne aflăm: noi suntem alegerea vieții noastre, dar cunoaşterea în baza căreia am

putea alege cea mai bună viață nu o putem avea, şi atunci tot ce ne rămâne de făcut este să stăruim în întrebările ce poartă asupra celei mai bune vieți, adică să rămânem, discutând unii cu alții, în spațiul întrebărilor fără răspuns. Această situație în care suntem prinşi este temeiul fenomenologic al cercetării socratice. Nimeni, nici înainte, nici după Socrate, nu a mai întruchipat, cu propria lui viață, această situație în care suntem prinşi. Nimeni, în afara lui, nu a întruchipat, cu propria lui viață, filozofia însăşi.

b) A şti–a nu şti

Să revenim acum la oracol. Dorind să verifice răspunsul oracolului, Socrate începe să-i cerceteze pe concetățenii săi. Cine sunt cei cercetați? Ei sunt toți cei ce cred a şti ceva: oamenii politici, poeții şi meşteşugarii. Lista, după Socrate, e completă (21 e); şi aşa trebuie să o gândim şi noi, căci aceste trei profesiuni, în realitate trei tipuri de pseudoştiință, sunt cele care delimitează, în viziunea lui Socrate, spațiul lui „a crede că ştii ce nu ştii".

Să îi luăm pe rând. Oamenii politici: cu cât pretind că sunt mai ştiutori, cu atât se vădeşte că ştiu mai puțin. Cu cât înaintezi pe drumul lor, cu atât te depărtezi de adevăr (21 c–d).[1] Artiştii: despre poemele lor, întotdeauna alții sunt cei care ştiu să vorbească mai bine; ei, artiştii, sunt „entuziasmați", locuiți şi inspirați de zeu, dar în rest sunt iresponsabili (22 b–d). Ei nu dau seamă cu ade-

1. Ar fi de reținut, poate, că, dintre toți, omului politic i se pare, mai mult decât celorlalți, că el este cu adevărat înțelept (*cf.* 21 c).

vărat de lucrurile despre care vorbesc şi nu pot fi traşi la răspundere. Ei nu sunt ei. Nu poți spune că cineva ştie ceva dacă acel cineva nu este el. Ei nu ştiu ce vorbesc, căci altcineva vorbeşte prin ei, cineva care îi vizitează de sus (v. şi *Ion*, 535 e–536 a). În fine, meşteşugarii: spre deosebire de oamenii politici, aceştia ştiu totuşi ceva – meşteşugul lor. Numai că şi ei, ca şi poeții, cred că ştiu şi ce sunt *ta megista*, „lucrurile cele mai însemnate", adică cele privitoare la bine şi rău (*Apologia*, 22 d; v. şi *Gorgias*, 472 c, şi *Alcibiade I*, 131 b). În numele ştiinței tale, ajungi să crezi că ştii cum stau lucrurile în orice domeniu; cel care ştie să-şi facă treaba cade astfel în păcatul lui „cred că ştiu". Dar tocmai din cauza a ceea ce ştii ajungi să nu pricepi *talla*, „celelalte lucruri" (*Apologia*, 22 d).

Orice ştiință are ca obiect un domeniu ontic: botanicul, zoologicul etc. Socrate spune, în fond, că, atunci când începi să cunoşti unul din aceste domenii ontice, începi să crezi că le cunoşti pe toate. Socrate nu tăgăduieşte că meşteşugarii ştiu ceea ce este legat de meşteşugurile lor; el spune doar că ştiința unui meşteşugar îl face pe acesta să creadă că ştie şi ceea ce este în afara meşteşugului său. Căci, de câte ori ştii să faci o treabă, începi să crezi că ştii şi ce nu ştii; ştii, să zicem, matematică şi apoi începi să crezi că te poți pronunța şi în probleme de democrație. A te pricepe la ceva naşte aşadar o lipsă de măsură, iar această lipsă de măsură „întunecă înțelepciunea proprie" (22 e). A şti ceva implică un risc: dacă alegi o ştiință anume, intri în închidere şi drumul către adevărata ştiință, cea care are ca obiect

„lucrurile cele mai însemnate“, ți se blochează. Cunoaşterea unui domeniu anume nu numai că nu-ți deschide calea către cunoaşterea întregului, ci ea îți blochează chiar această cale.[1]

În *Apologie* (şi, într-o oarecare măsură, şi în celelalte dialoguri socratice) totul se desfăşoară pe trei planuri, fiecare din ele fiind determinat de o dualitate: „a şti–a nu şti“, „viață–moarte“ şi „bine–rău“. Pentru Socrate, am putea spune, condiția umană se înscrie în spațiul acestor trei dualități; a fi om înseamnă pentru el a sta între aceste trei dualități: între viață şi moarte, între a şti şi a nu şti, între bine şi rău. Potrivit lui Socrate omul există aşadar în acest spațiu al lui „între“.

---

1. Avem de-a face aici cu o ambivalență: specializarea implică simultan o *sophia* şi o *amathia*, o „ştiință“ şi o „neştiință“, iar ele sunt legate împreună (v. ocurența lui *amphotera*, la 22 e). În *Protagoras*, la 321 d, se face deosebire între acele specializări, *technai*, ce izvorăsc dintr-o necesitate a vieții şi acele probleme care nu izvorăsc dintr-o asemenea necesitate, cum ar fi problema binelui şi a răului, a virtuții etc. Această deosebire trimite de fapt la discrepanța ce există între extraordinarul tehnicii şi nepriceperea utilizării ei (discrepanța la care trimite cumva şi atacul împotriva scrierii din *Phaidros*, 274 e). Nu avem aici cum să nu ne gândim la problema tehnicii în epoca noastră. Tehnica pune azi binele şi răul în umbră. Ştiind, tehnica crede că ştie totul. Modul tehnic de a privi lucrurile face imposibilă vederea ansamblului în care apar binele şi răul. Tehnica, oricât de înaltă ar fi ea, nu ne spune nimic despre bine şi rău. Binele şi răul se referă la cum utilizezi un lucru, iar tehnica nu te învață asta (*cf. Phaidros*, 274 e). Certitudinea tehnicii se opune incertitudinii morale a utilizării ei; iar cel în stare să judece ce este păgubitor şi ce nu este păgubitor în aceste tehnici nu mai există astăzi.

Am să fac o paranteză. Modul de a ieşi la iveală al lui „între", al lui *meson*, este întrebarea. Întreb când mă aflu între două lucruri; iar întrebarea vine din caracterul de *meson* al omului (întrebarea nu vine din neştiință, ci din conştiința faptului că ştiu că nu ştiu). Întrebarea provine aşadar din situarea aceasta a omului în spațiul situat între „a şti" şi „a nu şti" (v. şi *Banchetul*, 203 e) şi ea reflectă, pentru Socrate, însăşi condiția noastră de oameni. În toate dialogurile socratice păcatul de moarte este să crezi că ştii ce nu ştii. Din momentul în care începi să crezi că ştii ai depăşit condiția ta de om şi începi să greşeşti; de aceea întrebarea era, pentru Socrate, *ultimul răspuns*.

Să revenim însă la cele trei dualități. Într-o primă instanță, cercetarea socratică pare a viza numai prima dualitate – „a şti–a nu şti". Numai că ea, această dualitate, este inseparabilă de celelalte două şi acest lucru este esențial pentru înțelegerea lui Socrate. Trebuie deci să ne oprim şi asupra acestor două dualități, „viață–moarte" şi „bine–rău".

c) Viață–moarte

La Socrate există, într-un anume fel, o rămânere în negativ: daimonul său îi spune numai ce să nu facă; singurul lucru pe care el îl susține este „ştiu că nu ştiu"; oracolul decretează că „nimeni nu este mai înțelept ca Socrate"; procesul lui este unul nedrept; apărarea sa este făcută într-un ceas când el ştia foarte bine că va fi condamnat la moarte; iar el moare ştiind că se sacrifică pentru salvarea unei cetăți ce nu are nici o şansă de a fi salvată.

Negativul are faima de a nu fi bun; de aceea, el provoacă un neastâmpăr, o nevoie de ieşire în pozitiv. În

istoria filozofiei problema negativului este omniprezentă. Ea apare la Parmenide, la Heraclit şi Xenophan, la Platon şi Aristotel, la Descartes şi Kant, la Spinoza, la Kierkegaard, la Nietzsche şi la Heidegger. De cele mai multe ori, există însă o transformare a negativului în pozitiv. Îndoiala lui Descartes, de exemplu, este un negativ care devine pozitiv în ceea ce îi urmează – în *cogito ergo sum.* Să ne întrebăm aşadar dacă şi negativităţii lui Socrate îi corespunde un ce pozitiv.

În ce priveşte ştiinţa lui Socrate, ea se transformă în cele din urmă în ceva pozitiv, căci ea este cea care îl dovedeşte a fi un înţelept (în timp ce pozitivul „ştiutorilor" se transformă în ceva negativ, atunci când pretinsa lor ştiinţă este dezvăluită ca fiind doar o iluzie). Dar nu numai neştiinţa lui duce în final la un ce pozitiv.

La începutul *Apologiei*, Socrate le cere judecătorilor să nu se încreadă în acuzatorii lui, care au spus că el este „primejdios în vorbire" (*phainômai deinos legein*, 17 b). *Logos*-ul socratic este aşadar un *logos deinos,* o vorbire periculoasă, căci el duce la moarte. Dar şi moartea se transformă în cele din urmă în ceva pozitiv.

Moartea este, privită dinlăuntrul vieţii, o negaţie a acesteia; ea este deci, într-o primă instanţă, ceva negativ. Faptul că ştiu că voi muri mă întoarce însă asupra vieţii, căci mă face să-mi pun întrebarea: ce sens are propria mea viaţă?[1] Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă, în pri-

---

1. Această întoarcere asupra vieţii nu este totuşi pe de-a întregul pozitivă; căci perspectiva morţii poate răsturna *die Rangliste*, lista de valori pe care o ai atunci când nu te gândeşti la moarte. Despre această răsturnare vom vorbi însă mai târziu.

mul rând, că viața se înscrie în planul lui „a şti“. Viața, cu alte cuvinte, este obiect al unei ştiințe a vieții; şi ea, această ştiință, îmi permite să răspund la întrebarea: ce sens are propria mea viață? Acea ştiință care mă ajută să determin sensul vieții mele are drept obiect, după Socrate, binele şi răul.

d) Bine–rău

Există mai multe feluri de adevăruri. Unele sunt personale: mi-am scrântit piciorul. Altele sunt impersonale, dar pot deveni personale: citesc că usturoiul e bun pentru inimă şi încep să mănânc usturoi. Există însă şi adevăruri impersonale care rămân impersonale; de pildă: greutatea atomică a hidrogenului este 1. Acesta este un adevăr care mă interesează, poate, dar care nu poate deveni personal. Dar aşa ceva nu ar trebui să ne pară firesc. Dimpotrivă, e de mirare că există aşa ceva, căci tot ce nu priveşte subiectivitatea mea este ciudat. Cunoaşterea lucrurilor care nu mă privesc nu s-a născut însă de la sine; ea a apărut în timp şi este o „realizare“ istorică.

Problema binelui şi a răului este, pentru a spune ca Hegel, *eine subjektive Objektivität.* Ea este deopotrivă personală şi impersonală. În acest plan deopotrivă personal şi impersonal se pune pentru Socrate problema cunoaşterii binelui şi a răului.

Virtutea unui lucru este esenta lui. Virtutea unui lucru apare când el funcționează pe măsura esenței sale. La Socrate nu este aşa. El nu ontologizează, încă, binele. Şi e singurul care nu a făcut acest lucru. Problemele ontologice nu se pun pentru Socrate. Pentru el un singur

lucru era important: să ştii ce e bine şi ce e rău pentru a şti ce să faci cu *viaţa ta*. Ce e bine şi ce e rău – atât ar trebui, potrivit lui Socrate, să ne intereseze. Atât şi nimic mai mult – nu cosmosul, nu esenţa lucrurilor. Socratic ar fi deci să spunem nu: „la atât mă pricep, în rest nu ştiu", ci: „matematica, astronomia etc. nu mă interesează; ideea morţii mă face să-mi pun problema sensului vieţii mele şi tot ce mă interesează este să ştiu ce e bine şi ce e rău pentru a şti ce să fac cu viaţa mea" (chiar dacă, în acest domeniu al binelui şi al răului, ştiinţa noastră nu va fi decât un reflex vag al unei înţelepciuni divine, căci noi vom rămâne mereu în spaţiul lui „între").

În mod bizar însă, tocmai despre bine şi rău nu am decât o cunoaştere difuză. De fapt, despre toate lucrurile importante nu am decât o cunoaştere difuză. Ce este timpul? Ştiu ce este timpul – pentru a folosi expresia Sfântului Augustin – doar dacă nu mă întrebi ce este el[1]. Ce este fiinţa? Cu toţii folosim, fără încetare, verbul „a fi"; dar înţelesul lui rămâne, pentru a vorbi ca Heidegger, învăluit în obscuritate[2].

---

1. V. Sf. Augustin, *Confesiuni*, XI, 14, 17: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio* (la fel s-a exprimat şi Plotin, *cf.* III, 7, 1, 1–10).

2. V. *Fiinţă şi timp*, § 1; v. şi M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Gesamtausgabe*, Band 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp. 207–208: „Noi înţelegem cuvântul «este» («a fi»), îi cunoaştem înţelesul. [...] dar nu avem un concept al lui «este». Noi înţelegem «este» şi «a fi», dar fără concept – *begrifflos*. [...] Majoritatea oamenilor nu dobândesc niciodată un concept al fiinţei şi trăiesc totuşi fiecare clipă într-o înţelegere a ei."

Despre lucrurile cele mai importante, despre bine şi rău, toți avem păreri. În ce privește aceste lucruri, așadar, nu se pleacă de la ignoranță, ci de la o pseudoştiință, de la o cunoaştere difuză, dar care funcționează, căci noi ne înțelegem între noi atunci când vorbim despre ele. Această cunoaştere difuză a binelui şi a răului este obstacolul cel mai de seamă pe care îl întâlnesc atunci când vreau să aflu ce e bine şi ce e rău pentru a şti ce să fac cu viața mea. Această cunoaştere difuză se află în centrul cercetării socratice.

§ 3. Excurs: metoda socratică

a) „Nu ştiu“ ca origine a oricărei metode

Logic, fraza „ştiu că nu ştiu“ pare un nonsens. Ori ştiu, ori nu ştiu. Dacă ceea ce ştiu este că nu ştiu, atunci obiectul a ceea ce ştiu este că nu ştiu; dar „nu ştiu“ nu poate fi obiect al ştiinței, el este doar o negație. Care poate fi sensul lui „ştiu că nu ştiu“? A gândit cineva așa ceva? Firește, o ştie toată lumea: Socrate, în urmă cu 2 380 de ani. A şi murit, pare-se, dintr-asta.

În *Apologia*, opoziția nu este între a şti ceva şi a nu şti nimic, ci între cei care cred că ştiu şi cel ce ştie că nu ştie. (Trebuie să ne ferim aici de felul modern de a gândi prin „conştiință“. Nu este vorba aici de faptul că primii nu sunt conştienți că nu ştiu, pe când Socrate este conştient, ci de o zonă cu un orizont mai larg.) Aşadar fiecare interlocutor vine cu ceva: cei cercetați vin cu ştiința lor, iar Socrate vine cu „ştiu că nu ştiu“. Ce înseamnă însă „ştiu că nu ştiu“?

α) *Obiectul lui „nu ştiu“*

Ignoranța are îndeobşte un obiect. Nu ştiu filozofie chineză, nu ştiu care este capitala Somaliei, nu ştiu anul morții lui Petru Cercel. Ignoranța este aşadar obiectivată. Ignoranța nu este însă determinată numai de obiectul ei, ci şi de ceea ce ştiu. Căci ceea ce nu ştiu sunt o seamă de lucruri într-o seamă de ştiințe; lucrurile pe care nu le ştiu îmi apar ca acele pete marcate *hic sunt leones* din vechile hărți ale Africii. Ignoranța nu este aşadar absența ştiinței, ci doar câmpul de neştiință pe care-l deschide şi determină orice cunoaştere. Cu alte cuvinte: în „ştiu ce nu ştiu“, „nu ştiu“ apare înlăuntrul unui „ştiu ce ştiu“; astfel, împărțirea „ştiu–nu ştiu“ este o împărțire exhaustivă înlăuntrul unui sens mai larg al lui „ştiu“, care determină „ştiu“-l şi „nu ştiu“-l său specific. Ştiința şi ignoranța par a fi aşadar închise în orizontul unui înțeles mai larg al ştiinței.

Orice „ştiu“ implică un obiect ştiut; ştim, întotdeauna, ceva. „Ştiu“ mai implică însă şi un orizont de ştiut, pe care, înăuntrul cognoscibilității, îl numim „lume“; acest orizont determină ştiutul (obiectul ştiut) ca parte dintr-un întreg. Orice cunoştință se înscrie aşadar înlăuntrul lumii concepute ca cognoscibilă; altfel spus, ştiutul-obiect se înscrie ca parte înlăuntrul unei lumi cognoscibile. Întregul se deosebeşte însă de parte: cognoscibilul nu este un ştiut-obiect, ci o putință de a şti. Dar, dacă lumea nu este un ştiut-obiect, înseamnă că ea este un ne-ştiut-obiect. Lumea este atunci ceea ce ştiu că nu ştiu, dar pot să ştiu.

Acum, la ce se referă „nu ştiu“ atunci când Socrate spune: „ştiu că nu ştiu“? La ceva anume? La toate cele pe

care nu le ştiu? (Ceea ce n-ar fi posibil de vreme ce nu le ştiu.) Nu. „Nu ştiu"-l socratic se referă la lume, adică la tot ceea ce nu ştiu, dar pot să ştiu. În faimoasa frază „ştiu că nu ştiu", „ştiu"-l are un obiect („nu ştiu"), care, la rândul său, are ca obiect lumea.

„Nu ştiu" nu este o concluzie logică a unei analize a ştiuturilor, ci o situare în ceva atotcuprinzător, care, el abia, deschide posibilitatea unei astfel de analize. „Nu ştiu"-l acesta fundamental deschide orizontul cunoaşterii tocmai pentru că el, în privativul lui, face cu putinţă un „ştiu" autentic. Faţă de *tot* (şi despre el este vorba), răspunsul „ştiu" – al omului politic, al poetului şi al meşteşugarului – este inadecvat. Numai „nu ştiu" este răspunsul care poate să se potrivească totului, iar acest „nu ştiu" întemeiază orizontul cognoscibilului.

β) *„Nu ştiu" ca temei al lui „ştiu"*

Ştiutorii au dobândit firesc ceea ce ei cred a şti. Au văzut, s-au informat, au gândit şi acum ştiu şi rostesc ceea ce ştiu. Şi aşa se ştie de când e lumea lume. Ştiu fiindcă am văzut, ori fiindcă am auzit de la alţii, ori fiindcă m-am gândit, ori fiindcă am făcut câte ceva din toate acestea. Astfel, între ştiutor ca persoană şi obiectul ştiut *qua* ştiut nu e nici un hiat. Ştiutul se constituie natural, chiar dacă diferă de la unul la altul, după înzestrare şi împrejurări.

Socrate vine însă cu „ştiu că nu ştiu". Nu este vorba că el nu ştie cutare sau cutare lucru, ci că el fundamental nu ştie. El vine aşadar cu un „nu ştiu" care zguduie toate cărămizile ştiutului şi căruia nu-i rezistă nici un ştiut

natural. Ştiutului, înţelepciunii „naturale“, i se opune deci o ne-ştiinţă „nenaturală“, care creează un hiat între ştiutor şi ştiut, rupând astfel legătura lor naturală. „Nu ştiu“ începe să-l deşire pe „ştiu“. Cel ce credea că ştie se opreşte mai întâi în căscarea creată între ştiutor şi ştiut de către „nu ştiu“; şi atunci simte un fel de paralizie, asemenea efectului produs de peştele-torpilă (cu care este asemuit Socrate în *Menon*, la 80 a şi c). În cele din urmă „nu ştiu“ îl destramă cu totul pe „ştiu“, făcând cu neputinţă calea întoarsă şi împiedicând totodată reluarea procesului „natural“ de cunoaştere.

Ştiutorul este astfel introdus într-un nou câmp de relaţii faţă de „ştiu“, şi anume în cel al lui „ştiu că nu ştiu“. „Nu ştiu“ nu este niciodată un negativ, ci un privativ, dar într-o zonă „nenaturală“, alta decât cea a „ştiu“-lui natural. În această zonă nu se mai poate ajunge „natural“, adică, pur şi simplu, la ştiut, ci trebuie găsită o cale, care să cuprindă în ea întoarcerea asupra relaţiei „ştiu–nu ştiu“ şi care să garanteze ştiutul.

Această cale, izvorâtă din spaţiul unui „nu ştiu“ fundamental, creator de hiat între ştiutor şi ştiut, a căpătat la vechii greci denumirea de *methodos*, cuvânt care însemna la început „drum“, sau „cale“, şi care a devenit un termen tehnic, cu înţelesul de „metodă“, abia în vremea lui Platon[1]. Metoda apare, aşadar, în orizontul lui „ştiu că nu ştiu“; ea, metoda, nu este o cale de a evita greşeli,

---

1. În ediţia Diels-Kranz a fragmentelor presocraticilor, la index, nu figurează cuvântul *methodos*. În schimb există o seamă de cuvinte despre drum. Acest cuvânt apare însă la Platon; s-a simţit nevoia şi a apărut.

ci una de a construi[1]. Orice metodă își are originea aici: știind că nu știe, omul clădește ceva și face un drum.[2]

Afirmând că „știe că nu știe", Socrate instituia, și știa că instituie, ceva epocal. Tăria lui zace în curajul cu care a rămas în zona lui „nu știu", zonă pe care a încercat să o limpezească și cu care a ajuns să se identifice. Măreția lui nu poate fi măsurată, fiindcă nimeni, nici înaintea lui, nici după el, n-a avut asemenea tărie, asemenea curaj. Ceea ce a izbutit el a fost cea mai de seamă așezare a spiritualității occidentale. El este de aceea o temelie a spiritului occidental. Începând cu Socrate, în toată cultura occidentală, orice cunoaștere se va întemeia pe o metodă; până și iubirea este concepută de Sf. Augustin ca o metodă de cunoaștere. De la Socrate încoace, cunoașterea occidentală nu mai găsește, ci obține știutul; știutul; căci ea pleacă întotdeauna de la un „știu" negativ, adică de la „știu că nu știu". Temeiul culturii occidentale este acest „nu știu" fundamental, care deschide orizontul dinamic al unei *mathesis universalis* metodice.

---

1. La fel se întâmplă și în cazul lui Descartes. De ce vreau să ajung la ipoteza că nu știu nimic? Pentru că aceasta e baza pe care se poate construi. (Și totuși, ce surprinzător este că lucrul cel mai ferm este tocmai acest „știu că nu știu"!)

2. În *Timaios*, Platon va afirma că numai divinul poate ști, nu și oamenii (*cf.* 68 d), și că știința umană este ancorată în știința divină ca într-un model (căci rațiunea umană nu este decât o copie a rațiunii universului – *cf.* 41 d–e, 90 d). De aceea, am putea spune, „știu"-l omului trebuie să aibă la temelia sa un „nu știu" fundamental, ca delimitare față de un „știu" total – cel divin.

b) Metoda socratică

Să ne întoarcem acum la cercetarea socratică. „Știu că nu știu", punctul ei de plecare, deschide orizontul în care apare problema metodei. Care este însă calea deschisă de Socrate, sau, cu alte cuvinte, în ce constă metoda socratică?

Numită îndeobște maieutică, metoda socratică are trei determinări esențiale: α) forma ei este dialogul; β) principiul care stă la baza ei este non-contradicția; și, în fine, γ) ținta ei este purificarea sufletului. Să le luăm pe rând.

α) *Dialogul socratic*

Toată drama lui Socrate are loc în orizontul vorbirii: mai întâi, răspunsul oracolului, răspuns care l-a făcut pe Socrate să întreprindă cercetarea concetățenilor săi, este o *spunere*, un *logos*; apoi, Socrate e acuzat că a *spus* anumite lucruri, iar tribunalul care îl condamnă la moarte este și el un *loc al zicerii*; în fine, cercetarea socratică are loc prin întrebări și răspunsuri, adică prin dialog, așadar prin *logos*. Ea, această cercetare, nu este un concurs („cine e mai deștept?"), ci o confruntare care își propune să arate (*cf. apophanôn*, 21 c) cine reprezintă înțelepciunea omenească. Socrate încearcă să răspundă la această întrebare dialogând cu semenii săi. Acum, de ce *dialoghează* Socrate? De ce nu se gândește singur, așa cum va face Descartes 2 000 de ani mai târziu?

Oracolul a spus doar că „nimeni nu e mai înțelept decât Socrate". Acest comparativ ne sugerează că înțelesul ce se ascunde în răspunsul oracolului trebuie căutat în zona interumană, în confruntarea cu ceilalți, și nu în compararea a „cât știe fiecare". De la bun început suntem

trimişi între oameni, şi acolo, între oameni, are loc cercetarea socratică.

Cercetarea socratică este îndeobşte despre *ta megista,* despre „lucrurile cele mai însemnate", adică cele privitoare la bine şi rău (22 d). Aceste lucruri sunt însă un bun comun. În *Protagoras*, 323 c, se spune aşa: „nu e cu putinţă ca cineva să nu aibă parte de el [simţul dreptăţii] într-un fel oarecare, căci altminteri nu s-ar mai număra printre oameni" (v. şi 327 a: „pentru a exista cetatea, nimeni nu trebuie să fie străin de un anumit lucru, adică de virtute"). Locul moralei, al lucrurilor celor mai însemnate, este aşadar comunitatea şi de aceea a judeca despre ce e bine şi ce e rău ne priveşte pe toţi; iar cercetarea socratică, a cărei ţintă este determinarea binelui şi a răului, se aşază, dintru început, în spaţiul interuman[1].

---

1. Şi – dacă e să ne încredem în ce spune Socrate în *Alcibiade I* (dialog, pe cât se pare, apocrif, scris probabil de către unul dintre elevii lui Platon) – cercetarea sufletului individual se pune tot interuman. Aici, în *Alcibiade I*, la 132 c şi urm., Socrate se întreabă ce anume vrea să spună inscripţia de pe frontispiciul oracolului de la Delphi: „cunoaşte-te pe tine însuţi". Să ne închipuim, spune Socrate, că oracolul ar fi vorbit ochilor, nu nouă (toată filozofia lui Platon este de fapt una a vederii). Ce-ar însemna pentru ochi să se cunoască pe sine? Ar însemna, spune Socrate, ca ochiul să privească un obiect în care s-ar vedea pe el. În ce se poate ochiul uita pentru a se vedea pe sine? „Într-o oglindă", răspunde Alcibiade (132 e). Dar tocmai acest lucru nu îl vrea Socrate. După Socrate, ochiul se vede pe sine doar într-un alt ochi, mai precis: în ceea ce e mai bun în ochi, adică în pupila unui alt ochi (133 a). Ochiul nu este însă decât o analogie pentru suflet; ceea ce înseamnă că sufletul se poate cunoaşte pe sine numai dacă „priveşte" într-un alt suflet. Dar nu e de ajuns ca sufletul să privească într-un alt suflet, ci în ceea ce e

Dar, pentru Socrate, acest spațiu interuman există numai în măsura în care oamenii comunică între ei prin vorbire, adică prin dialog[1]. Socrate, aşadar, nu dialoghează fiindcă asta este ciudățenia lui, ci fiindcă cercetarea sa se pune, dintru început, în spațiul interuman, al cărui *locus* este dialogul. Aceasta nu este însă singura rațiune pentru care el dialoghează.

Să ne gândim în câte feluri se poate dialoga. După mine, aceste feluri sunt patru. Dialogul se poate purta (i) între doi ştiutori; (ii) între doi neştiutori; (iii) între unul care ştie şi altul care nu ştie; şi (iv) între unul care nu ştie şi unul care crede că ştie. Acesta din urmă este dialogul socratic. Să vedem acum ce se întâmplă în dialogul socratic.

Să presupunem că A este un interlocutor al lui Socrate şi că el discută cu Socrate despre unul dintre acele „lucruri însemnate", să zicem X^2. Când A spune ceva despre X; pentru Socrate el nu face decât să afirme ceva ce el, A, crede că ştie despre X fără a şti cu adevărat. Ceea ce înseamnă că ceea ce spune A este considerat de Socrate ca

---

mai bun într-un alt suflet, adică în rațiunea (*nous*) unui alt suflet – rațiune ce este asemenea pupilei din ochi. Acolo trebuie să te uiți, în „virtutea" sufletului, aşa cum în cazul ochiului te uiți în „virtutea" lui – adică în pupila lui. Dacă sufletul se cunoaşte pe sine în această privire reciprocă, atunci locul unde poți să te cunoşti pe tine însuți este spațiul intersubiectiv.

1. Privirea unui suflet în alt suflet, pentru a vorbi în termenii din *Alcibiade I* (v. nota 13), nu e o îmbrățişare afectivă, ci un dialog.

2. De aceea dialogul socratic poate începe cu oricine, căci a judeca despre ce e bine şi rău ne priveşte pe toți.

fiind fals dintru bun început. Pentru Socrate există deci un fals natural ca punct de plecare, reprezentat de opiniile celuilalt. Şi totuşi, pentru Socrate, prezența celuilalt este indispensabilă găsirii adevărului. De ce?

Descartes, la începutul *Discursului asupra metodei*, spune aşa: „la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes“[1]. Adică: „capacitatea de a judeca bine şi de a distinge adevărul de fals – capacitate pe care pe drept o numim bun-simț sau rațiune – este în chip natural egală în toți oamenii“. Şi acest „bun-simț“, sau rațiune, spune Descartes puțin mai departe, este „la chose du monde la mieux partagée“, „lucrul cel mai bine distribuit din lume“[2]. Pentru Descartes, capacitatea de a judeca bine şi de a distinge adevărul de fals este aceeaşi în noi toți. Ceea ce implică faptul că pentru a distinge adevărul de fals eu nu am nevoie de un altul: propria mea rațiune – dacă va urma anumite reguli (v. *Regulae ad directionem ingenii*) – îmi este suficientă. Nu am aşadar nevoie de un dialog cu un altul.

De ce lucrurile nu stau aşa şi pentru Socrate? Iată ce-i spune el, în *Gorgias*, lui Polos:

> De nu te voi putea aduce martor în sprijinul celor ce susțin, pe tine unul singur, voi socoti că n-am îndeplinit nimic de preț în legătură cu cele discutate, nu mai mult decât tine, în

---

1. R. Descartes, *Discours de la méthode*, text reprodus în R. Descartes, *Expunere despre metodă*, traducere de Dan Negrescu, Paideia, Bucureşti, 1995, p. 93.

2. *Ibidem*.

cazul că nu dobândeşti sprijinul mărturiei mele, doar a mea, lăsând la o parte mulţimea celorlalţi martori.

(472 b–c; v. şi 453 c)

Şi iată ce-i spune, tot în *Gorgias*, lui Callicles:

Orice-mi vei încuviinţa tu, din cele ce cugetul meu gândeşte şi rosteşte, acela este adevărul adevărat.

(486 e)

Şi:

În fapt deci, potrivirea mea cu tine asupra unui punct va însemna atingerea adevărului asupra acelui punct.

(487 e)

De ce, aşadar, Socrate are nevoie de un altul pentru a distinge adevărul de fals? Pentru că pentru el ceva era adevărat numai dacă se obţinea – pe baza unei evidenţe interuman recunoscute – un consens cu privire la acest lucru; adică: numai dacă A şi B recunosc împreună că ceva este adevărat, numai atunci acel lucru este adevărat[1]. Socrate deci are nevoie de un altul pentru că, pentru el, numai consensul la care poţi ajunge cu un altul reprezintă garanţia adevărului. Şi, având nevoie de acest consens cu un altul, el dialoghează şi nu gândeşte de unul singur. (Desigur, consensul nu are valoare dacă este al unor lunatici; el are valoare numai dacă cei care ajung la el se lasă conduşi de raţiune şi îşi anihilează prejudecăţile.)

În dialogurile ce le poartă, Socrate pleacă de la subiectivitate, de la A şi B, de la doi oameni care vor să despartă adevărul de fals într-o anumită problemă. Acest

1. Iar la consens se ajungea pornind de la lucrurile evidente, de netăgăduit.

spațiu intersubiectiv dintre A și B se opune spațiului comunitar, acelui spațiu în care există iluzia științei („cred că știu"). Socrate se comportă, așadar, „idiomatic" (*cf. idiôteuein*, *Apologia*, 32 a), adică el opune comunului general singurul lucru care i se poate opune și care poate scoate la iveală iluzia științei prezentă în comunul general, și anume comunul intersubiectiv.

β) *Principiul maieuticii socratice: non-contradicția*

În dialogul socratic, Socrate întreabă, iar ceilalți răspund și se contrazic, adică emit păreri opuse cu privire la același lucru. Maieutica este deci o metodă al cărei principiu este non-contradicția: pun afirmațiile cuiva împreună și, așa puse laolaltă, ele apar contradictorii și deci false (în timp ce afirmațiile care se înlănțuie fără a se contrazice par mult mai aproape de adevăr, *cf. Gorgias*, 508 e)[1].

De ce ajung însă să mă contrazic? La baza contradicției stă o rătăcire (*planê*), un fel de „spun când așa, când așa". Opusul acestei rătăciri este consecvența, *die Folgerichtigkeit*; în loc să rătăcesc, merg pe o linie.

Contradicția este așadar, pentru Socrate, un indiciu sigur al falsului, în timp ce non-contradicția și consensul sunt indicii probabile ale adevărului. Pentru noi, această poziție pare stranie. Dar ea încetează să mai pară așa dacă luăm în considerație faptul că cercetarea socratică

---

1. La Aristotel, principiul logic al contradicției se bazează pe unul ontologic; în timp ce pentru Socrate situația este exact opusă: pentru el necontradictoriul vieții se extinde asupra științei, și nu invers.

este despre „cele mai însemnate lucruri“, adică despre lucruri care nu pot fi determinate decât prin *logos*. În *Omul politic* Platon va formula, explicit, o idee care apare, implicit, în mai toate dialogurile socratice:

> Realităţile care sunt cele mai importante [*ta megista*] şi mai demne de cinstire nu au deloc pentru oameni o imagine clar constituită, prin înfăţişarea căreia cineva, care ar vrea să satisfacă spiritul celui care întreabă, ar putea s-o facă pe deplin recurgând la vreunul din simţuri. Prin urmare trebuie să ne îngrijim să devenim capabili să dăm şi să primim explicaţii raţionale la fiecare lucru; căci realităţile necorporale [*ta asômata*], care reprezintă lucrurile cele mai frumoase şi mai importante, se demonstrează clar numai prin raţiune [*logos*] şi prin nimic altceva.
>
> (285 e–286 a)

În spaţiul ideilor necorporale, aşadar, nu avem decât *logos*-ul; iar aici, în acest spaţiu, concordanţa dintre enunţuri şi realitate încetează să mai fie un criteriu al adevărului; aici nu avem decât două indicii probabile ale adevărului: consensul şi non-contradicţia.

Să revenim însă la dialogul socratic. Atunci când eşti în iluzie, rătăceşti şi te contrazici. De ce? Pentru că ajungi să crezi că ştii când de fapt nu ştii. Acesta este, potrivit lui Socrate, cel mai rău lucru care i se poate întâmpla unui om. Ţinta maieuticii este tocmai îndepărtarea acestui rău.

γ) *Ţinta maieuticii: purificarea*

În *Sofistul*, unul dintre dialogurile târzii, cel care conduce discuţia nu mai este Socrate. Platon a simţit, probabil, că nu mai poate pune în gura lui Socrate propriile

sale gânduri şi a recurs la un personaj fictiv, numit Străinul din Eleea. Socrate este şi el prezent, e adevărat, dar nu ia parte la discuţie decât puţin. *Sofistul* conţine însă unul dintre cele mai frumoase elogii pe care Platon i le-a făcut lui Socrate. Să fi avut el remuşcări pentru transformarea lui Socrate într-un auditor cvasi-pasiv? Să-şi fi adus el aminte, acum, aproape de apusul vieţii, de anii tinereţii petrecuţi în preajma lui Socrate şi să fi simţit nevoia unei reverenţe? Nu ştim.

Tema *Sofistului* este esenţa sofistului; dar ea, această temă, se bifurcă de nenumărate ori şi discuţia poartă asupra multor lucruri. La 226 b ea se opreşte asupra „meşteşugului de a selecta", care este divizat astfel: o specie a lui desparte asemănătorul de neasemănător, iar o alta, numită „curăţire", desparte ceea ce este rău de ceea ce este bun (226 d)[1]. Curăţirea, la rândul ei, se divide într-una a fiinţelor însufleţite şi una a celor lipsite de viaţă, iar curăţirea fiinţelor însufleţite se divide într-una a trupului şi una a sufletului (226 e–227 a). Curăţirea sufletului se numeşte „purificare" (227 d) şi ea este de două feluri (din moment ce două sunt felurile de rău ce pot exista în suflet): una curăţă sufletul de răutate (răutatea fiind

---

1. În primul caz deosebesc lucruri ce se aseamănă între ele, dar care se află, pentru a spune aşa, în acelaşi plan (în acest caz despart, de pildă, secara de grâu). În cel de al doilea caz despart ce e bun de ce e rău, adică lucruri ce ţin de planuri diferite (în acest caz despart, să zicem, secara de neghină). Această deosebire e importantă, căci în demersul socratic (la care trimite, aşa cum vom arăta, acest pasaj) totul e purificare, adică separare a răului şi eliminare a lui.

asemănătoare cu boala trupească, pe care o poate vindeca medicina); şi cealaltă curăţă sufletul de neştiinţă (neştiinţa fiind asemănătoare cu urâţenia, pe care o poate „vindeca“ gimnastica).

Neştiinţa (*agnoia*, 228 d; 229 a, c) este o deformaţie a sufletului (*aischos*, 228 a, e) şi în ea distingem ignoranţa (*amathia*) şi (pentru a spune aşa) nepriceperea. De nepricepere putem scăpa prin învăţare. Nu ştiu să fac un lucru, dar învăţ, totul aici fiind doar o chestiune de tehnică a învăţării. În cazul ignoranţei lucrurile nu stau aşa; aici nu pot preda cunoştinţe, căci ea, ignoranţa, constă în „a crede că ştii ce nu ştii“ (229 c). Aici remediul nu este transmiterea de cunoştinţe; remediul, aici, este un procedeu ce ţine de educaţie (*paideia*, 229 d) şi el constă în a pune întrebări celui ce crede a şti şi a-i arăta că răspunsurile lui se contrazic, dezvăluindu-i astfel ignoranţa.

> [Cei ce vor să-i dezvăluie cuiva ignoranţa îi] pun întrebări, în domeniul în care omul îşi închipuie că spune ceva, fără a spune nimic deosebit. Apoi, în măsura în care opiniile celor ce se înşală se vădesc lesne, ei le strâng laolaltă prin argumente pe câte o temă şi le pun faţă în faţă, iar în chipul acesta arată că-şi sunt contrare unele altora în câte o aceeaşi materie, dintr-o aceeaşi privinţă şi sub acelaşi raport. [...] Doar în felul acesta se purifică el [cel care crede a şti ce nu ştie], nemaisocotind că ştie altceva decât cele pe care le ştie.
>
> (230 b–c)

Platon nu-l numeşte aici pe Socrate; este evident însă că procedeul invocat, cel care purifică sufletul de răul lui cel mai mare, este maieutica socratică. Ea este „purificarea cea mai însemnată“: cine nu i se supune, „chiar de s-ar întâmpla să fie Marele Rege, trebuie socotit o fiinţă

de mare impuritate“ (230 d). Cine nu i se supune rămâne deformat (asemenea sofiştilor) şi needucat; oricine ai fi, oricât de mare ai fi, dacă nu ai făcut această curăţenie, nu ai făcut nimic. Căci, dacă nu eşti mai întâi purificat de credinţa că ştii ce nu ştii, nu poţi să primeşti „un spor de cunoştinţe“, la fel cum un trup nu poate primi „un spor de hrană mai înainte de-a înlătura din sine cele ce-i stau în cale“ (230 c–d).

Problema nefiinţei, a lui *mê on*, a existat înaintea lui Socrate şi a revenit la Platon. Ea nu apare la Socrate. De ce? Pentru că la Socrate adevărul nu este opus falsului, ci imposturii. El, Socrate, nu urmărea să înfunde pe cineva din punct de vedere logic, ci să-l facă să înţeleagă că a afirma că ştii fără să ştii este o urâţenie a sufletului. A crede că ştii, fără să ştii de fapt, era pentru Socrate un păcat, o pată pe sufletul tău, un rău. Pe Socrate nu-l interesa deci greşeala ca inexactitate (să spui, de pildă, că ieri a plouat, când de fapt nu a plouat), ci ca iluzie a cunoaşterii.

§ 4. Rezultatele cercetării

Să vedem acum la ce a dus cercetarea întreprinsă de Socrate. Potrivit celor spuse de el în *Apologie*, patru lucruri au reieşit din cercetarea sa. Întâi, a reieşit că toţi cei pe care i-a cercetat credeau a şti ceva ce nu ştiau de fapt; a reieşit, aşadar, mai întâi că ştiinţa lor era o pseudo-ştiinţă (22 e). Apoi, a reieşit că adevărata înţelepciune aparţine doar zeilor (23 a) şi că înţelepciunea lui Socrate este adevărata înţelepciune omenească, care nu are nici un preţ

în comparație cu cea divină (23 b); și, în fine, că el, Socrate, a fost luat de oracol doar ca un model (*paradeigma*) al omenescului (23 a). Vorbele oracolului, spune Socrate,

> nu privesc cu tot dinadinsul pe Socrate, ci oracolul numai s-a folosit de numele meu, spre a mă da drept pildă [*paradeigma*]; ca și cum ar fi vrut să zică: „Oamenilor, cel mai înțelept dintre voi este acela care, ca și Socrate, și-a dat seama că el nu prețuiește nimic în ce privește iscusința de-a cunoaște adevărul."
>
> (23 a–b)

„A ști că nu știi" reprezintă, așadar, adevărata înțelepciune omenească (*anthrôpinê sophia*, 20 d); paradigma ei este Socrate și ea se deosebește de alte două feluri de înțelepciune: de înțelepciunea celor care cred că știu ce nu știu (pe care Socrate nu știe cum s-o numească, *cf.* 20 d–e) și de înțelepciunea divină (23 a)[1]. Acestor trei feluri de înțelepciune le corespund trei feluri de *logos*, de discurs: cel divin, al oracolului, cel socratic și cel al „știutorilor".

Logos-ul divin pare a spune ceva ne-*log*-ic, ceva aporetic. De ce? De vreme ce Socrate este proclamat cel mai înțelept om, iar el nu știe nimic, înseamnă că cel ce nu știe nimic este cel mai înțelept. Oracolul ar face deci un elogiu al ignoranței. Oracolul, spune însă Socrate, nu poate rosti un neadevăr, căci nu se cuvine așa ceva (21 b). Ceea ce a spus oracolul trebuie de aceea să aibă un înțeles ascuns. Oracolul spune și totodată ascunde ce spune în ceea ce spune.

---

1. La 23 a, *tô onti* nu este emfatic, ci subliniază că așa stau lucrurile „în realitate".

Socrate, la rândul lui, spune şi totodată ascunde ce spune. *Logos*-ul socratic declară că nu ştie nimic, dar în final se vădeşte că el întruchipează cea mai înaltă înțelepciune omenească (*cf. sophôtatos*, 23 b).

Ultimul *logos*, cel al ştiutorului, se desfăşoară în sensul dezvăluirii falsității lui. Oracolul afirmă ceva de necrezut, dar care în cele din urmă se dovedeşte a fi adevărat; ştiutorul afirmă că ştie, dar în cele din urmă se dovedeşte că s-a înşelat. La mijloc, între oracol şi ştiutor, se află „nu ştiu"-l socratic – realitatea fundamentală a omului, spațiul intermediar dintre aparență şi absolut, în care apar rădăcinile ştiinței ca metodă.

Din cercetarea socratică a mai rezultat însă ceva: înfruntarea dintre Socrate şi cetate, sau – dacă îl luăm pe Socrate ca o paradigmă a înțelepciunii – înfruntarea dintre filozofie şi cetate.

§ 5. Înfruntarea

Potrivit lui Socrate viața trebuie luată ca un întreg (v. *Protagoras*, 361 d, unde Socrate îi spune lui Protagoras că, luându-l pildă pe Prometeu, el se îngrijeşte de viața lui „în întregul ei"). Încep să fiu cu adevărat, potrivit viziunii socratice, în clipa în care am hotărât asupra acestui întreg: viața mea. Acest efort de a hotărî în privința vieții mele luate în întregul ei este un *agôn*. Iată ce spune Socrate în *Gorgias*:

> Lăsând deci la o parte cinstirile cu care sunt deprinşi cei mai mulți dintre oameni şi urmărind numai adevărul, îmi voi da osteneală în fapt, pe cât pot, să fiu cel mai virtuos, atât în

viață, cât și – când va fi să mor – în moarte. Și sfătuiesc cu întreaga mea putere pe toți oamenii [...] și, bineînțeles, pe tine, Callicles [...], să vă îndreptați către acest fel de viață și să râvniți răsplata unui astfel de *agôn*, pe care îl declar mai prețios decât toate celelalte răsplăți de aici.

(526 e)

Propun să nu traducem acest *agôn*. La început el a însemnat „piața publică", locul unde se țineau, între altele, și concursuri. Apoi, a ajuns să însemne „concurs" și „luptă". Toate aceste sensuri sunt prinse în textul din *Gorgias*: este acolo, în mesajul lui Socrate, și chemare în piața publică, și concurs, și luptă. Acesta este *agôn*-ul care stă înaintea tuturor și care ne cere să ne luăm viața ca un întreg[1].

Pentru Socrate, „ce eşti" este legat de „ce gândeşti". Din punctul lui de vedere nici unul dintre gândurile tale nu este străin de ceea ce eşti. Opera lui Socrate este de aceea viața lui, *agôn*-ul lui (evident, nu în sensul de biografie). Nu poți pricepe cum gândea el decât dacă știi cum a trăit; iar aici nu e vorba de o concordanță, ci de faptul că viața lui este filozofia lui.

---

1. Pe lângă *agôn*, mai există un cuvânt-cheie, și anume *askêsis*, care apare la sfârșitul discursului socratic din *Gorgias*, la 527 e: „Să ne călăuzim prin urmare de gândul care ni s-a dezvăluit acum. Este gândul care ne învață că felul cel mai bun de a trăi este să practicăm [*askountas*] dreptatea și tot ce e virtute, în vederea vieții și a morții." Pentru dobândirea virtuții trebuie deci, potrivit lui Socrate, să practici „exercițiul virtuții", *askêsis*. Noi prin „exercițiu" înțelegem doar un procedeu care ne „pune în formă". Dar *askêsis* este de fapt acel ceva care te face să nu mai fii la fel, care te schimbă și te face să te simți „mai în stare".

Viața lui Socrate. Ea vine din credința lui în toate câte i s-au dezvăluit: mai întâi că moartea te face să-ți pui problema sensului vieții; apoi, că sensul vieții este o chestiune de a şti ce e bine şi ce e rău şi că în această zonă a lui a şti ce e bine şi ce e rău omul însuşi este întrebare; şi, în fine, că omul trebuie să-şi ia viața ca un întreg şi să încerce să afle împreună cu ceilalți ce sunt cu adevărat binele şi răul, chiar dacă nu are prea multe şanse de reuşită.

Socrate a făcut tot timpul vieții un singur lucru: a filozofat; adică a încercat, potrivit credinței sale, să afle, împreună cu ceilalți, ce sunt cu adevărat binele şi răul. Filozofând, Socrate a ajuns să întruchipeze paradigma înțelepciunii omeneşti, a filo-zofiei, şi să dezvăluie răul cel mai mare de care poate avea parte omul – a crede că ştii ce nu ştii. Acest rău sufletesc nu este unul oarecare. El este generic şi natural, este constituit în bloc şi este chiar temelia opiniei publice, a tot ceea ce ține de *öffentliche Meinung*. El reprezintă cetatea însăşi. El este acel *das Man*, toți şi oricine în impersonalul său, de care vorbeşte Heidegger în *Ființă şi timp* (v. § 27).

Purificarea socratică are de aceea drept țintă scoaterea celorlalți din zona opiniei publice. Această scoatere din zona opiniei publice are drumul ei. Dialogurile purtate de Socrate au loc după un mare eveniment sau înaintea unuia; atunci timpul se suspendă şi limbile se dezleagă. Se începe printr-o rătăcire, *planê*, şi apoi eşti purtat, prin întrebări, către afirmații contradictorii. Mai întâi eşti scos din viața ta de zi cu zi şi apoi rătăceşti şi intri în debusolare. Planul în care lucrează Socrate nu este numai cel logic, ci, mai ales, cel al acțiunii asupra partenerului

său de discuții. Socrate nu urmărește să mă „înfunde", ci să mă facă să înțeleg că pretinsa mea știință este o pseudo-știință și să mă scoată astfel din zona opiniei publice (de aceea rezultatul dialogurilor nu contează). Această scoatere din zona opiniei publice este însă resimțită, cel puțin într-o primă instanță, drept un rău.

Viața de toate zilele se trăiește, într-un fel, pe sine; ea este *das sich selbst lebende Leben.* Ea este asemenea unui angrenaj ale cărui rotițe se învârtesc singure, fără o contribuție prea mare din partea mea. Debusolarea în care mă aruncă Socrate amenință tocmai această curgere de la sine a vieții mele. Ea mă face să pun la îndoială tot ceea ce știu despre bine și rău, și acest lucru reprezintă ceva periculos pentru mine. A ieși din vânzoleala mea cotidiană și a mă ocupa cu problema sensului vieții mele este ceva îndreptat împotriva mea.

Socrate a filozofat întreaga sa viață. El este de aceea altfel decât noi, care suntem, în viețile noastre, angrenați în multe lucruri. Această monomanie a lui Socrate, ce l-a făcut să refuze instalarea într-o *Weltanschauung* bine ordonată, este cea care i-a adus moartea. Ea, această preocupare filozofică obsesivă, este de aceea îndreptată împotriva noastră, a celor care nu vrem să ieșim din viața noastră de zi cu zi. Socrate sucește total lucrurile pe care eu credeam că le știu, le extrage din angrenajul în care ele erau deja prinse în viața mea cotidiană. Orice gândire care sucește total lucrurile pe care eu credeam că le știu este filozofie, și ea este primejdioasă, căci amenință curgerea vieții mele de zi cu zi. Înfruntarea dintre Socrate și

cetatea Atenei este paradigma înfruntării dintre filozofie şi opinia publică.[1]

Dar nu numai filozofia îmi ameninţă viaţa mea cotidiană. Socrate le răspunde acuzatorilor săi că el nu a spus şi nu va spune decât adevărul (17 b). Dar atunci, dacă îl credem pe Socrate, înseamnă că adevărul este considerat de acuzatori a fi primejdios. Când este aşadar adevărul primejdios? Atunci când el dezvăluie *inautenticul* omului, societăţii şi cunoaşterii. Şi, dacă îl luăm în serios pe Socrate atunci când spune că este în slujba divinului, înseamnă că nu numai filozofia şi adevărul ne pun în primejdie viaţa noastră de toată zilele, ci şi divinul. Socrate este în slujba divinului, dar împotriva vieţii fiecăruia dintre noi; el este singurul filozof care a răsturnat lucrurile şi a mers până la capăt.

Mergând până la capăt, el nu a reuşit însă să purifice cetatea. „Multe duşmănii mi-am ridicat dintr-o asemenea cercetare, şi încă dintre cele mai grele şi primejdioase", spune el în pledoaria sa (23 a). Dovedind concetăţenilor săi că nu ştiu ceea ce ei cred că ştiu, Socrate şi-a atras ura

---

1. Aş dori să fac aici o remarcă. Socrate nu a părăsit nicicând cetatea, iar în cetate el a vorbit cu fiecare. El nu a scris o carte, căci o carte nu implică o astfel de cercetare a fiecăruia; astfel, cercetarea lui este în fond o cercetare a cetăţii. Această cercetare a cetăţii este, pentru el, adevărata politică. Eu sunt singurul, spune el, care face „cu adevărat politică, sau care astăzi încearcă să pună în joc o astfel de activitate" (*Gorgias*, 521 d). Această „politică" a lui Socrate ţintea în fond întruparea unei altfel de cetăţi. Înfruntarea dintre cetate şi Socrate este, aşadar, înfruntarea dintre cetatea din mintea lui Socrate şi cetatea din realitate – înfruntarea, în fond, dintre o utopie şi istorie.

lor. El a pus sub semnul întrebării chiar temeiurile opiniei publice, iar opinia publică s-a apărat şi l-a condamnat la moarte. Atunci când filozofia întreabă „ce e binele?“, filozofia se apropie de o zonă sacră. Numai că cetății nu-i place să se pună în discuție – nici chiar spre lămurire – lucrurile sacre.

Viața lui Socrate. Este ea demnă de urmat? A avut el oare dreptate?

§ 6. Epilog

Într-o scrisoare către Herder (scrisă în 1772), Goethe spune aşa: „L-am studiat pe Socrate la Platon şi Xenophon, şi atunci mi-am dat seama pentru prima oară de nevrednicia [*Unwürdigkeit*] mea“[1]. Concepția lui Socrate ar trebui să antreneze nevrednicia noastră, *unsere Unwürdigkeit* (în greacă *anaxios*, termen pe care Platon îl foloseşte des în *Apologie* atunci când vorbeşte despre puținul preț pe care îl are știința omenească). Acest ricoşeu asupra ființei noastre este caracteristic dialogurilor platoniciene. Ne dăm noi oare seama de nevrednicia noastră atunci când ne confruntăm cu Socrate?

Viața este cel mai precar lucru: poți oricând să nu mai fii. Aceasta e o primă trivialitate. A doua trivialitate: doar viața asta o avem; ceea ce înseamnă că ea este ceva de mare preț. A treia trivialitate: viața fiecăruia e în alt

1. *Goethes Briefe*, Band I, Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von K.R. Mandelkow unter Mitarbeit von B. Morawe, C. Wegner Verlag, Hamburg, 1962, p. 132.

fel; viața are deci un conținut. Acum: ce înseamnă, înlăuntrul precarității vieții, acest conținut? Altfel spus: cum să trăim? Ce viață să alegem? Ce este atât de valoros încât să decidă asupra valorii vieții şi asupra lui „a trăi sau a muri"? Toate acestea erau problemele lui Socrate. Ne punem noi aceste probleme? Ne luăm noi viața ca un întreg?

În *Demonii* lui Dostoievski există un pasaj cutremurător despre semidoctism. Şatov, vorbind cu Stavroghin, spune aşa:

> [...] semidoctismul [este] cel mai cumplit flagel al omenirii, mai cumplit decât molima, foametea şi războiul, un flagel necunoscut până-n secolul nostru. Semidoctismul este un despot, cum n-a existat niciodată până acum. Un despot care-şi are slujitorii lui, sacerdoți şi sclavi; un despot în fața căruia totul s-a prosternat cu dragoste şi superstiție, cum nimeni nu şi-ar fi putut imagina până acum, în fața căruia ştiința însăşi tremură şi-i cântă în strună într-un mod ruşinos[1].

Semidoctismul, pentru Dostoievski, nu este un fel de ştiință mai puțin riguroasă, mai puțin exactă, ci este un fenomen de sine stătător şi de foarte mare amploare, caracteristic lumii în care trăia el, şi în care trăim şi noi. Sigur, semidocți au existat şi pe vremea grecilor. Dar numai în lumea noastră semidoctismul a luat o aşa amploare, devenind un fenomen de masă, şi numai în

---

1. F.M. Dostoievski, *Demonii*, traducere de Marin Preda şi Nicolae Gane, în *Opere*, vol. 7, Editura Univers, Bucureşti, 1970, pp. 268–269; în traducerea fragmentului citat am înlocuit „semiştiință" (*polunauka*) cu „semidoctism" şi am modificat, pentru o mai mare expresivitate, topica ultimei fraze.

lumea noastră semidoctismul a ajuns, pentru a vorbi ca Dostoievski, un despot. Semidoctismul nu este, în fond, decât o variantă a lui a crede că ştii ce nu ştii. Dar este el pentru noi, ca şi pentru Dostoievski, răul cel mai mare al lumii noastre, mai mare decât ciuma, foametea ori războiul? Credem noi, precum Socrate, că cel mai mare rău al sufletului este să crezi că ştii ce nu ştii? Vedem noi că racila cea mai însemnată a spiritului este tocmai aceasta – că fiecare ştie? Că fiecare poate să-ți explice ce e de făcut?

Putem să ne ocupăm de problemele socratice citind şi scriind cărți sau articole despre etica lui Socrate. Socrate nu a scris însă nimic; el a stat numai de vorbă cu ceilalți. Filozofia lui Socrate a fost un act anticultural şi noi aşa ar trebui s-o percepem. Acest lucru este însă dificil, căci maşinăria culturii – care, după ce inițial îi elimină pe toți marii creatori, îi scoate apoi la lumină pentru a-i „adora“ – a transformat filozofia lui Socrate într-o chestiune culturală; adică într-o chestiune ce nu mă mai priveşte pe mine.

Socrate voia ca noi să ne luăm viața ca un întreg. Dacă nu iau viața ca un întreg, atunci rătăcesc, *planô*, *ich gehe hin und her*, merg când „hăis“, când „cea“. Dar, dacă iau viața ca un întreg, atunci ar trebui să fac în aşa fel încât acest întreg să nu fie contradictoriu. Ce înseamnă o viață necontradictorie? Înseamnă, în primul rând, o viață fără compromisuri. Acum, când fac un compromis? Când ceva de interes vital pentru mine este amenințat; căci viața e bunul cel mai de preț, iar tot ce o apără este bun. Compromisul îmi apără aşadar viața, dar îmi ia coerența

ei. Dar tocmai această poziție o atacă Socrate. Pentru el nu viața în sine, trăită oricum, este bunul cel mai de preț, ci felul cum o trăiesc, adică coerența ei. Cine are deci dreptate – Socrate, sau noi?

Dacă Socrate are dreptate, atunci toate ne sunt străine, în afară de viața noastră. Dacă el are dreptate, noi nu trăim în adevăr şi nu suntem, ca el, paradigmatici. Dacă el are dreptate, atunci, cum îi spune Callicles în *Gorgias*, „viața noastră e întoarsă pe dos“ (481 c). Dacă Socrate are dreptate şi ceea ce este cu adevărat esențial este să te preocupi de viața ta, atunci fiecare ar trebui să încerce să afle ce e cu el, chiar dacă acest lucru nu are mari şanse de reuşită. Numai că mesajul lui Socrate nu este pentru toată lumea, aşa cum este cel al lui Isus.

Socrate avea dreptate atunci, şi are şi astăzi. Nimic nu s-a schimbat în ce priveşte *ta megista*, lucrurile cele mai de seamă. La fel le mânuim şi azi, aşa cum le mânuiam şi pe vremea lui. Iată, 2 400 de ani în care am stat pe loc în ce priveşte lucrurile cele mai însemnate. Care cetate ar recunoaşte azi acest lucru?

Poți să te ocupi toată viața cu filatelia sau cu o problemă de matematică. Dar ce periculos şi dificil e să iei în serios încercarea de a afla ce e cu tine! Filozoful, *der liebe Niemand*, acest Neica Nimeni, asta ar trebui să facă.

Comentarii la *Philebos*

Acest text a avut la bază notele luate de Gabriel Liiceanu în timpul unor prelegeri despre dialogul platonician Philebos *ţinute de Alexandru Dragomir în iunie–noiembrie 1985, iar pentru paragraful începător (*Orizontul discuţiei*), două pagini despre* Philebos, *aflate într-un caiet al lui Dragomir din 1985 şi scrise pesemne tocmai cu titlu pregătitor pentru aceste prelegeri.*

În prima parte a prelegerilor (11 iunie–16 august) este comentată prima jumătate a dialogului (11 a–39 c). În textul de faţă această primă parte a prelegerilor corespunde fragmentelor 1–13. În a doua lor parte (2 octombrie–2 noiembrie), prelegerile îşi propun o seamă de lucruri: (a) o recapitulare a celor discutate anterior; (b) o discuţie a unui segment mai lung din Philebos *(55 a–64 d); (c) o încadrare a problemei plăcerii în ansamblul gândirii lui Platon; (d) o discuţie a deosebirilor dintre viziunea platoniciană şi cea aristoteliciană asupra problemei plăcerii; şi, în fine, (e) o încadrare a problemei plăcerii într-un context mai larg. S-a întâmplat însă ca prelegerile acestei a doua părţi să nu mai ajungă la claritatea şi coerenţa celor din prima parte; în plus, (a), (c) şi (e) nu au fost decât parţial acoperite, iar (d) nu a fost nici măcar atins. Din această a doua parte a prelegerilor, nu am păstrat decât (b), care corespunde fragmentelor 16–17.*

Două din segmentele dialogului (39 c–55 a şi 64 b–67 b), deşi nu au fost aproape deloc comentate în timpul prelegerilor, sunt aici sumar discutate în fragmentele 14–15 (41 b–55 a) şi 18 (64 b–67 b); aceste trei fragmente (cu excepţia câtorva fraze) îmi aparţin. În fragmentele 1–13 am urmărit îndeaproape

notele luate de Gabriel Liiceanu în timpul prelegerilor; multe pasaje au fost însă reformulate şi dispuse într-o altă ordine decât cea în care ele apar în timpul prelegerilor. O serie de lucruri au fost omise (repetiții, divagații, citate din diferiți autori pentru care nu se indică sursa), iar altele au fost exprimate mai succint. Împărțirea textului în fragmente îmi aparține.

Prelegerile despre Philebos *au debutat ca un* running commentary, *ca un comentariu care îşi propunea să însoțească lectura acestui dialog explicându-i fiecare secțiune. Unele secțiuni nu au fost însă deloc explicate, iar altele au fost doar succint comentate. A fi încercat o completare şi o dezvoltare a celor spuse în aceste prelegeri, mergând pe drumul pe care ele îl deschid înăuntrul filozofiei lui Platon, mi s-a părut un lucru mult prea riscant, căci interpretarea pe care ele o propun este extrem de originală. În ciuda carențelor lor, prelegerile despre* Philebos *rămân – nu numai în spațiul exegezei de limbă română – un excelent ghid în labirintul acestui dialog.*

1. Orizontul discuției. Dialogul *Philebos* a fost scris acum aproape 2 400 de ani. Simpla prezență a cărții e dovada rezistenței ei la uzura timpului, chiar dacă astăzi continuitatea ei este foarte subțire. E ca la o stofă englezească: te întrebi cu ce fir şi cum a fost țesută ca să țină atâta timp. Ca să ai un răspuns trebuie s-o desfaci şi s-o analizezi. Cu toate avatarurile prin care a trecut textul, păstrarea lui după 2 400 de ani nu e deloc întâmplătoare. Oricum nu e vorba, cu *Philebos*, de o fosilă descoperită prin hazard, iar interesul pentru el – în epoca noastră bătrânicioasă în care păstrăm, ca bătrânii, tot (cârpe, poze, resturi de obiecte) – nu este muzeal, ci vine din faptul că problema pe care el o pune continuă să stea în fața noastră, ca nerezolvată.

Cum stăm noi, astăzi, cu problema din *Philebos*, ce răspundem la întrebarea dacă binele stă mai degrabă în plăcere sau în raţiune? Şi ce ştim să spunem despre amestecul lor? Nu mare lucru. Individual, avem o raţiune dezvoltată în liceu, în universitate, cu ajutorul lecturilor sau al lucrurilor pe care le-am auzit de la unii sau alţii. Pe de altă parte avem plăcerile noastre, mai mult sau mai puţin rafinate, mai mult sau mai puţin date în vileag sau, dimpotrivă, ascunse. Numai că în noi, cei de azi, raţiunea trage „hăis" şi plăcerile „cea" şi stânga nu ştie ce face dreapta. Suntem împărţiţi între raţiune şi plăceri cum suntem împărţiţi între timp ocupat şi timp liber, între social şi individual, între acolo şi aici. Şi suntem atât de împărţiţi, încât e cât se poate de legitim să ne întrebăm dacă în general mai suntem. Suntem noi cu adevărat? În stadiul în care a ajuns astăzi societatea, putem spune că avem o ştiinţă raţională extrem de avansată şi care, ca *objektiver Geist*, ca „spirit obiectiv", progresează la nesfârşit cu rezultate uluitoare, dobândite raţional. Dar această societate este totodată şi o societate de consum de care fiecare beneficiază „după pofta inimii" (adică după plăcerile lui) şi după punga lui. Ştiinţa îşi vede de treaba ei în cărţi, reviste, congrese, simpozioane, laboratoare, iar plăcerile îşi văd de treaba lor în magazine universale, *boutiques*-uri, cinematografe, săli de concert, cabarete, stadioane, oficii de turism, televiziuni, lupanare, restaurante şi cazinouri.

Legătura dintre instituţiile raţiunii (ale ştiinţei) şi instituţiile plăcerii este aproape inexistentă, iar când este, e cel mai adesea întristătoare. Căci e trist să vezi că inge-

niozitatea atâtor generații de inventatori TV, de pildă, sfârșește în filme nătânge sau pornografice ori la recitaluri de cântăreți cu emoții primitive și stupid exprimate; ori, și mai rău, la savanți care își regenerează rațiunea creatoare extrăgându-și plăcerea din toate acestea.

Ei bine, câtă vreme vom continua să trăim așa – și nu se întrevede nimic care ar aduce cu sine o schimbare –, *Philebos* continuă să ne intereseze pentru că ne arată nu numai orizontul în care ne mișcăm, dar și faptul că scindarea de care am vorbit nu poate fi o soluție de existență.

2. Genul dialogului. Copiștii medievali au adăugat aproape fiecărui dialog platonician un subtitlu și o indicație cu privire la genul lui. *Philebos* este subintitulat *Despre plăcere,* iar genul acestui dialog, ni se spune, este cel etic. Etica are drept obiect natura umană (v. de exemplu etica cinicilor), relațiile interumane (v. de exemplu etica lui Kant) și locul omului în univers (v. de exemplu etica stoicilor). Acum, cât din toate acestea este cuprins în *Philebos*?

Philebos nu este un tratat de etică; el este un dialog între două personaje, Socrate și Protarchos, care pleacă de la problema plăcerii, ajunge la cea a dialecticii și continuă prin a vorbi despre un subiect metafizic, adică despre cele patru genuri supreme ale existenței: limita, nelimitatul, amestecul și cauza amestecului. Aparent, nimic din ceea ce am spus că face obiectul eticii nu este discutat în *Philebos.* De ce atunci va fi fost el considerat un dialog etic, și nu, mai degrabă, unul metafizic? Cu *Philebos* suntem de la bun început în întrebare.

3. Introducere: disputa cu privire la ce anume este binele pentru om (11 a–c). Philebos începe cu o *amphisbêtêsis* (11 a), o dispută: după unii, printre care se numără şi Philebos, binele constă în plăcere; după alţii, printre care se numără şi Socrate, el constă în cunoaştere şi raţiune (avem deci trei elemente: scopul, adică binele; mijlocul, de exemplu plăcerea; şi beneficiarul, adică subiectul). Întrebarea e, aşadar, nu: „ce e preferabil pentru om?“, ci: „ce e bine pentru om?“. Prima este o întrebare subiectivă, cea de-a doua – una teoretică şi, aşa zicând, obiectivă. Ce vreau să spun: eu pot alege fie plăcerea, fie raţiunea, dar aceasta este o problemă subiectivă. Aici însă discuţia pleacă de la întrebarea: „ce este, pentru om, binele?“, iar această întrebare vizează nu un aspect subiectiv, ci unul obiectiv.

Problema binelui este o problemă morală. Ce este morala? Morala este disciplina care reglează raporturile interumane. Cum anume le reglează? Aici nu am un singur răspuns, căci nu există o singură morală. Există mai multe. De ce? Pentru că nu există un consens cu privire la cum ar trebui reglate relaţiile interumane. Problema unei morale, adică a unei reglări a relaţiilor interumane, nu apare decât înăuntrul unei societăţi în care nu există o rezolvare de la sine a acestor relaţii; numai acolo se pot dezbate probleme morale. Pentru noi, care trăim într-o astfel de societate, o dispută cu privire la ce anume este binele pentru om nu are nimic surprinzător. În societăţile primitive însă, lucrurile nu stau deloc aşa.

În societăţile primitive relaţiile omului cu divinitatea, cu sine şi cu ceilalţi oameni sunt un dat. Cu alte cuvinte,

ele constituie o „morală subînțeleasă“ şi nu sunt obiectul nici unei dezbateri. La Homer, de pildă, valorile morale (curajul, gloria etc., care erau mai degrabă valori „sentimentale“, şi nu „intelectuale“) nu intrau în discuție; iar la filozofii presocratici morala nu există. Când grecii au descoperit însă „tărâmul logicii“ – care, pentru a nu fi pustiitor, trebuia să fie atotcuprinzător – totul, inclusiv morala, care până atunci era „subînțeleasă“, a devenit obiect al dezbaterii („morala“ apare, aşadar, când dispare morala). De aceea, *Philebos*, pornind de la întrebarea „ce este, pentru om, binele?“, va fi avut pentru contemporanii lui Platon, neobişnuiți cu dezbaterea problemelor morale, un aer ciudat. În plus, conflictul dintre plăcerile trupeşti şi cele spirituale, ce nouă ni se pare astăzi normal, nu există pentru anumiți oameni. Pentru membrul unui trib primitiv, de pildă, sexualitatea nu era ceva ce ținea exclusiv de plăcere, ci ea era prinsă şi într-un plan divin, şi într-unul cosmic, şi într-unul social.

4. Tăcerea lui Philebos (11 c). Philebos, ni se spune, a apărat poziția după care plăcerea reprezintă binele (11 a). Acum însă, la propunerea lui Socrate de a relua discuția, el preferă să stea deoparte şi refuză să mai ia parte la discuție (11 c). Mai toate dialogurile lui Platon au ca punct de plecare o situație extraordinară. *Banchetul*, de exemplu, are ca punct de plecare extraordinarul strângerii laolaltă a celor mai străluciți intelectuali ai Atenei. Aici, în *Philebos*, extraordinarul de la care se pleacă este tocmai refuzul lui Philebos de a mai lua parte la discuție. De ce preferă acum Philebos să stea deoparte?

În majoritatea dialogurilor e vorba, mai întotdeauna, de disecarea unei singure noțiuni; aici însă, în *Philebos*, Socrate vine cu întrepătrunderea a trei noțiuni („plăcere", „rațiune", „bine") și cu opoziția dintre două teze („binele rezidă în rațiune" și „binele rezidă în plăcere"). În plus, atunci când amintește rațiunea, Socrate enumeră mai multe specii ale ei: „a chibzui, a gândi, a ține minte și tot ceea ce se înrudește cu acestea – dreapta opinie, raționamentele adevărate", iar aceste specii sunt parcă enumerate la întâmplare (11 b). Discuția se anunță a fi dificilă. Refuzul lui Philebos de a lua parte la ea marchează tocmai acest lucru.

5. Tema asemănărilor și deosebirilor (11 d–14 a). Cele două teze nu sunt însă discutate în detaliu. Socrate e cel care conduce discuția și el le spune convorbitorilor săi că există și posibilitatea unei alte dispoziții a sufletului (*hexis* sau *diathesis* – în latină *habitus* sau *dispositio*), în afara celor în care apar plăcerea și cunoașterea; există, cu alte cuvinte, și posibilitatea unei a treia teze, diferită de cele două enunțate la 11 d. Invocarea posibilității unei a treia teze introduce tema asemănărilor și deosebirilor. Dacă ar exista această a treia dispoziție a sufletului, spune Socrate, atunci ar trebui să ne întrebăm cu care din celelalte două ar fi ea mai înrudită (*mallon sungenês*, 11 d). Altfel spus: existența unei a treia dispoziții a sufletului ne va face să ne punem următoarea întrebare: cu care din celelalte două se aseamănă ea mai mult?

6. Tema unului și a multiplului (12 d, 15 e). Problema unului și a multiplului este un dat ontologic. Privesc un

câmp de iarbă şi ea, această problemă, îmi apare în faţa ochilor: fiecare fir de iarbă este diferit de toate celelalte fire de iarbă, dar toate sunt un acelaşi lucru, adică fire de iarbă. Că un acelaşi lucru este în acelaşi timp şi unu, şi multiplu este ceva uimitor, *thaumaston* (14 c), ceva incitant, care pune brusc gândirea în mişcare, care te porneşte. În *Philebos* Platon nu pleacă însă de aici, de la planul „fizic", ci de la cel al *logos*-ului (aşa cum face şi în *Phaidon*, 99 şi urm.).[1] Cuvântul „plăcere", spune Socrate, este unul (*hen*), dar realitatea lui este extrem de variată (v. expresiile *morphas pantoias* şi *allêlais*, 12 d). Cum se poate ca lucruri atât de diferite, precum plăcerea desfrânatului şi cea a înţeleptului, să ţină de acelaşi cuvânt – „plăcere"? Aici este un scandal: cum e cu putinţă ca ceea ce nu este asemănător să stea sub un acelaşi cuvânt? Şi totuşi, de câte ori vorbim, spune Socrate la 15 e, amestecarea unului şi a multiplului devine prezentă:

> Felul nostru de a vorbi şi de a gândi, care identifică unul şi multiplul, se regăseşte pretutindeni, în tot ceea ce se spune şi s-a spus dintotdeauna, acum şi de demult.

7. Planul logic al discuţiei (14 b). Esenţial în dialogul nostru, îi spune Socrate lui Protarchos, nu este dorinţa fiecăruia de a-şi impune teza lui, ci încercarea de a ajunge împreună la adevăr, oricare ar fi el (14 b). Invocând posibilitatea unei încercări comune de a ajunge la adevăr, la care s-ar putea ajunge prin dialog, Socrate introduce

---

1. „Fizicul" şi „logicul" nu erau, pentru Platon, complet separate. Pentru el, de aceea, natura (*physis*) unui lucru priveşte ceea ce se poate spune din punct de vedere logic asupra acelui lucru.

un al doilea plan al discuției – plan diferit de cel „personal“ al lui Socrate și Protarchos. Acest al doilea plan este cel logic, care nu ține seama de care anume teză a învins – a unuia, a altuia sau a nici unuia.

8. Scurtă expunere a teoriei ideilor (15 b–c). Teoria platoniciană a ideilor separă, așa cum știm, ceea ce e vizibil de ceea ce e invizibil (v. de exemplu *Phaidon*, 99 și urm.). Există, pe de o parte, o lume a lucrurilor unitare și neschimbătoare, iar pe de altă parte – o lume a devenirii[1]. Aici, în *Philebos*, Socrate face o scurtă expunere a acestei teorii și pune următoarea problemă: dacă există asemenea idei (*cf. monadas*, 15 b), cum e cu putință trecerea logică de la „unu“, de la „idee“, la realitățile sensibile în care „unul“ este întrupat?

Într-o primă etapă, totul în teoria ideilor se învârte în jurul conceptelor. Într-o a doua etapă însă, se trece la judecată. În partea a doua din *Parmenide* ni se spune că, dacă rămânem la concepte și nu ajungem la judecată, nu vom putea ieși din aporii. Iar în *Sofistul* Platon afirmă că a cunoaște ideile înseamnă a găsi legăturile cu adevărat existente dintre ele (dar și a determina legăturile care nu pot exista, care nu sunt în planul realității și pe care le regăsim în discursul sofiștilor).

9. Dezordinea care apare în vorbire (15 d–e). Pentru Platon, în *logos*, în vorbire, se naște o dezordine. Iată ce spune Socrate în *Philebos*:

---

1. Totul în această distincție este o chestiune de prezență a timpului („lumea devenirii“) sau de absență a lui („lumea ideilor“).

[...] felul nostru de a vorbi şi de a gândi, care identifică unul şi multiplul, se regăseşte pretutindeni, în tot ceea ce se spune şi s-a spus dintotdeauna, acum şi de demult. [...] iar de fiecare dată când vreun tânăr gustă pentru întâia oară din felul acesta, bucurându-se de parcă ar fi găsit o comoară de înţelepciune, intră în delir de plăcere şi, bucuros, scoate din matcă orice argument, ba înfăşurând şi confundând totul în unu, ba iarăşi desfăcând şi îmbucătăţind totul.

(15 e)

Dezordinea ce se naşte în vorbire (care este spaţiul democraţiei ateniene) este exemplificată aici de felul în care vorbesc unii tineri: unii din ei trec prea uşor la „general" (pericolul care îl paşte pe intelectualul român), în timp ce alţii stăruie excesiv în diferenţieri (pericolul care îl paşte pe intelectualul occidental). Această dezordine ce se naşte în vorbire este, pentru Platon, semnul unei dereglări a minţii, al unei rătăciri, al unui *hin und her irren* (ar merita, cred, ca cineva, plecând de la acest pasaj din *Philebos*, să scrie un scurt tratat despre pericolul eseului).*

---

* În carnetele intitulate *Seminţe* găsim acest text pe care Dragomir l-a intitulat, sugestiv şi plin de haz: *Cum se găteşte un eseu românesc*. „Se ia o idee (din grădina proprie – cine n-are idei? – sau inspirată din magazinele de idei, adică eseurile occidentale), se plămădeşte cu relaţii până se lăţeşte departe de vreun sens adecvat, se amestecă din gros cu referinţe de profunzime – Hegel, Heidegger (de preferinţă negându-l), Saint-Exupéry (acesta din urmă chiar citit de autori), Goethe, Nietzsche, Pascal etc., plus unul sau doi autori necunoscuţi (mai bine medievali, că au nume latineşti), se prizăreşte şi câte-un român cu nume bun, ca Pârvan, Neagoe, Noica, Blaga, Brâncuşi şi undeva, strecurat cu insignifianţă, autorul care a insuflat ideea «profundă» a eseului.

Se cufundă totul într-o baie de stil românesc, iscodind cuvinte născute moarte şi fără simţ al limbii, se presară din belşug

Am să fac o paranteză. În *Timaios*, Platon spune că mişcările minţii noastre sunt o copie a mişcărilor planetelor (47 b–c), dar că, datorită dereglărilor din trup, se dereglează şi mişcările minţii (43 a şi urm., 44 b–c, 86 b–c; v. şi 88 d–e). Aceasta e la Platon „dereglarea în uman“ – ale cărei remedii sunt o nutriţie sănătoasă (44 b, 90 c), educaţia (44 b) şi filozofia (44 b). Mai există însă şi o „dereglare în social“, căci societatea este cuprinsă de ne-legiuire, de *paranomia*; această nelegiuire îi poate atinge şi pe cei ce se îndeletnicesc cu exerciţiul dialecticii (*cf. Republica*, 537 e). Cine a provocat această nelegiuire? Sofiştii şi demagogii (492 a–493 a): în loc să ţină seama de ce spun „părinţii“ (adică de ce spune „lumea reglată“), tinerii se lasă corupţi de cei care îi linguşesc (538 a–c). Remediul acestei dereglări este, într-o primă etapă, educaţia (*Republica*), şi într-o a doua – legile (*Legile*).

10. Metoda dialectică (16 b–18 b). Protarchos îi cere lui Socrate o *mêchanê*, adică un procedeu, un drum, *hodos*, pentru a ieşi din această dezordine; iar Socrate îi răspunde că un astfel de drum există (16 b), deşi adesea

---

marile legume ca: demonic, extaz, mit–mitic, baroc, eros, asceză, simbol, esenţă, complex, existenţă etc. – cu sau fără majusculă – şi se asezonează cu câte un cuvânt grecesc silabisit din bibliotecă, total inutil fiindcă nici unul din cititori nu ştie atâta greacă încât să-l corecteze. Merge şi ceva latinesc, dar nu e aşa de «adânc» picant.

Se obţine astfel un fel de beţie intelectuală care ridică mult *down-break*-ul inutilităţii autorului şi-l introduce pe poarta mare a Templului Literaturii Române, unde începe acel «na-ţi-o ţie, dă-mi-o mie» care con(franţuzesc)sacrează tipăritul român, în aşteptarea trezirii Occidentului după trecerea sorocului legiuitor al protocronismului.“

el i-a fugit de sub picioare. Care e deci drumul? Să îl arăt, continuă Socrate, nu e greu, dar e greu să îl foloseşti (16 c). Dereglarea minţii are aşadar un remediu, Acest remediu este opusul rătăcirii, şi anume calea dreaptă, *methodos*, adică drumul în spaţiul logicului, într-un cuvânt: dialectica, a cărei expunere începe, în *Philebos*, la 16 b. Metoda dialectică este cea care îmi dă o direcţie, care aduce *Richtigkeit und Richtung* în dezordinea ce apare, într-o primă instanţă, în vorbire. (Metoda dialectică presupune însă dezordinea, căci doar prin raport la o dezordine dată aduce ea o direcţie; tot aşa cum o hartă, de pildă, este ordonarea unei regiuni care, într-o primă instanţă, apare ca o dezordine.) Iată acum textul din *Philebos* în care este descrisă metoda dialectică:

> [...] trebuie deci ca noi să stabilim şi să căutăm de fiecare dată o singură idee în legătură cu orice – căci o vom afla acolo şezând; iar dacă o înţelegem, să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sunt cumva două, sau, dacă este cazul – trei, ori alt număr şi la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, până ce unul de la început ar fi văzut nu doar ca unu, ca multiplicitate şi ca nelimitat, ci şi ca o mulţime determinată numeric. Iar ideea nelimitatului nu trebuie raportată la multitudine, până ce nu s-ar vedea întreg numărul acestei multitudini situat între nelimitat şi unu. De abia atunci, după ce fiecare unu a fost aşezat astfel în raport cu nelimitatul, putem să-i dăm pace.
>
> (16 d–e)

Aici, în *Philebos* – ca şi în *Sofistul* (253 d–e) şi în *Phaidros* (265 d–e) –, metoda dialectică pleacă de la încercarea de a prinde acea singură idee (*mia idea*) sub care stau lucrurile de cercetat şi continuă cu divizarea acestei

idei. (Să notăm aici că metoda dialectică, având drept scop determinarea legăturilor dintre idei, anunță oarecum tema „amestecului", a „intermediarului".)

Divizarea ideilor are însă şi o limită, căci, la un moment dat, ajung la idei care nu se mai pot diviza. Ajung atunci la palierul indivizilor care alcătuiesc extensiunea unei noțiuni ce nu mai poate fi subîmpărțită în specii. Tot ce stă sub ultima specie este de aceea irelevant. Acest palier al indivizilor este numit de Platon *apeiron*, „ceea ce este nelimitat", adică „infinit", pentru că aici este tărâmul infinitelor variante individuale care se nasc şi dispar fără încetare (16 d–e). (Nelimitatul avut în vedere aici nu este de fapt infinitul, ci nenumărabilul.)

Legăturile dintre idei aduc cu sine şi problema legăturii dintre lumea ideilor şi lumea devenirii. În *Philebos*, la 15 b–c, se pune exact această problemă: dacă ideile sunt unitare, cum e posibilă întruparea lor multiplă în lumea devenirii? Cum se trece de la lumea ideilor, finite şi perfecte, la lumea indivizilor, infiniți şi supuşi devenirii? În *Philebos* răspunsul pare a fi următorul: între cele două lumi există o a treia, o lume intermediară care stă sub număr.

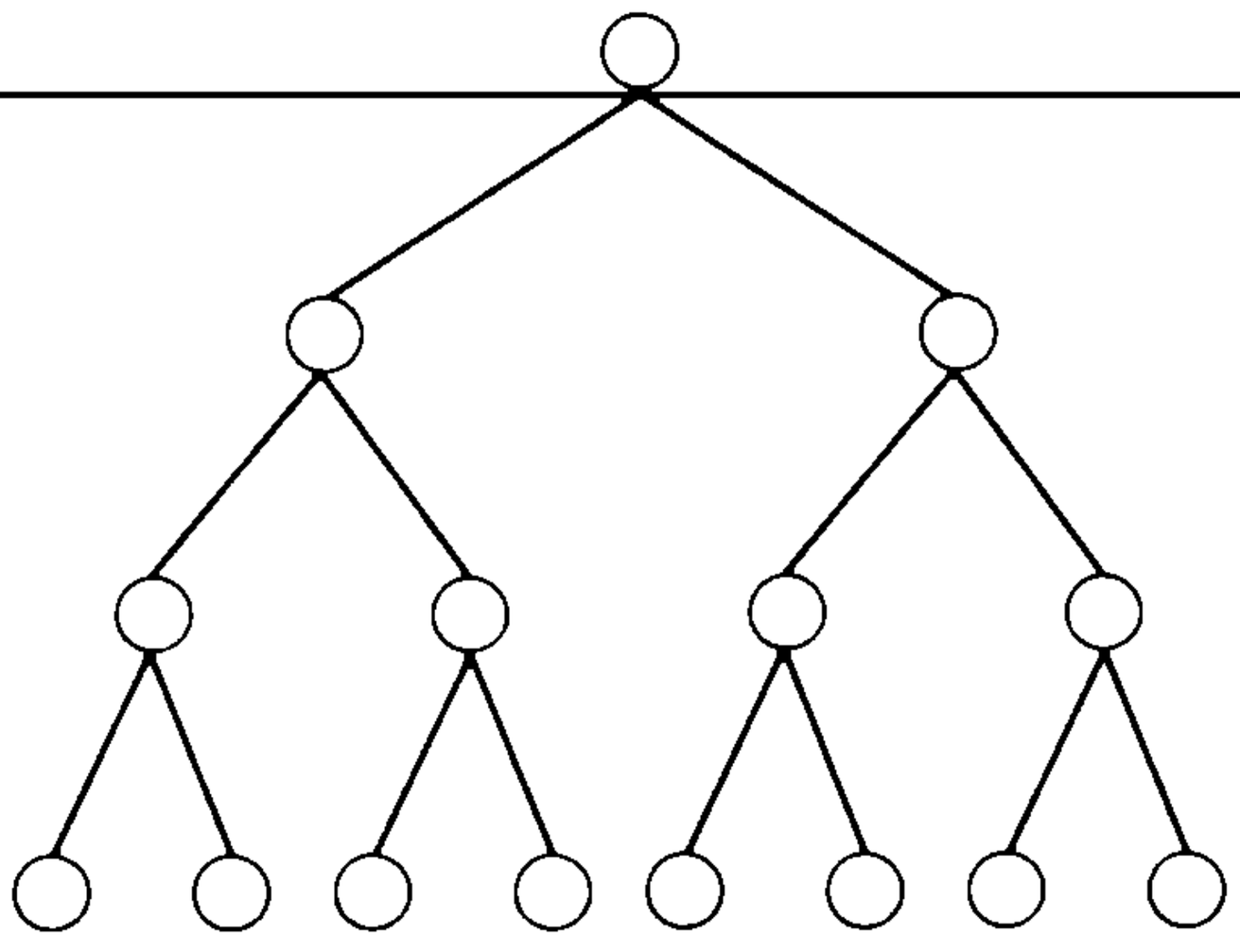
Ideile formează un sistem, un sistem real pe care noi trebuie să-l descoperim. Iar ierarhia ideilor, a genurilor şi a speciilor este, într-un fel, determinată de număr; acesta este spațiul unde apare limita, *peras.* Limita este deci înțeleasă aici ca număr, iar numărul apare atât ca mulțime a speciilor, cât şi ca raport între ele (numărul leagă, aşadar, sfera limitei de cea a nelimitatului). (Exemplul pe care Platon îl dă aici este cel al muzicii, unde numărul este

ceea ce determină speciile sunetelor – „înalte“ şi „joase“, *cf.* 17 c–e.)

Acum, metoda dialectică are drept scop epuizarea acestei zone intermediare (18 a–b). Cu alte cuvinte, nu trebuie să sărim imediat la ceea ce este nelimitat, la *mia idea*, la unu (17 a, 18 a) (aşa cum făceau sofiştii şi cum, *hélas*, fac adesea şi cărturarii noştri).

Schematic, ne-am putea reprezenta lucrurile în felul următor:

mia idea/genos



eidê
(zona intermediară)

apeiron

11. Problema amestecului (18 d–22 c). După toată această descriere a metodei dialectice, Socrate le cere interlocutorilor săi să o aplice la problema plăcerii (18 d–e). Ei însă, lucru ciudat, refuză, spunând că nu pot (19 a–b), iar Socrate, lucru şi mai ciudat, nu mai insistă. Dar, de fapt, Socrate mută discuţia pe alt plan. El e de acord să nu aplice ideii de plăcere metoda dialectică, dar invocă totodată ipoteza după care binele ar consta în altceva, diferit de plăcere şi de cunoaştere (20 b). Apoi îl face pe Protarchos să admită că noi, oamenii, suntem în aşa fel

făcuți încât nu putem trăi nici numai în plăcere, nici numai în cunoaştere (21 a–22 c). Binele ar consta, aşadar, într-o armonizare a celor două dispoziții sufleteşti – cea a plăcerii şi cea a cunoaşterii.[1] Binele devine deci o problemă de găsire a justei proporții între plăcere şi cunoaştere, nu de optare pentru una din ele. Astfel apare în discuție problema amestecului[2].

În dialogurile târzii, Platon nu mai „jertfeşte" atât de uşor lumea de aici, lumea noastră, a devenirii. În *Philebos*, care este un dialog de bătrâneţe, el devine mult mai interesat de această lume a devenirii (iar când discută despre zona infinitului, a multitudinii lucrurilor, nu mai are, ca în dialogurile de maturitate, un ton peiorativ). Acea singură idee, *mia idea*, menționată în descrierea metodei dialectice, nu trebuie decât găsită, cercetată. Aici, în *Philebos*, nu ni se mai spune că dialectica ar fi o *anodos*, adică un drum care merge „în sus", aşa cum ni se spune în *Phaidon* şi *Republica.* Dimpotrivă, aici, în dialogurile de bătrâneţe, dialectica coboară, de la *mia idea* spre ideile subordonate (deşi, e drept, acest drum al dialecticii ne vine de „sus", adică de la zei, *cf.* 16 c: „el [drumul dialecticii] ne-a fost zvârlit din sălaşul zeilor prin mijlocirea vreunui Prometeu laolaltă cu un foc de o măreaţă strălucire").

---

1. De aici încolo nu va mai fi vorba de „ce e bine", *agathos*, ci de „bine", *to agathon.*

2. Din clipa în care o problemă încetează să mai fie pusă în termeni de „ori-ori" („binele este ori plăcerea, ori raţiunea"), ea nu mai vizează natura (*physis*) sau substanța (*ousia*) lucrurilor în chestiune, ci calitatea lor.

12. Cele patru genuri supreme (23 c–27 c). Ajunşi în acest punct (23 c–e), Socrate le spune celor doi interlocutori ai săi că patru sunt ideile care trebuie avute în vedere: limita (*peras*), nelimitatul (*apeiron*), amestecul (*meiktê kai gegenêmenê ousia*) şi cauza amestecului şi a devenirii (*aitia tês meixeôs kai geneseôs*) (*cf.* 27 b). Frapant aici este faptul că Socrate, în loc să meargă către o singură idee, către *mia idea*, porneşte din capul locului de la „tot ce este în fapt în lume" (23 c), şi de la divizarea acestui tot în două („limita" şi „nelimitatul") şi apoi în trei („limita, „nelimitatul" şi „amestecul" lor) (23 c). La 24 a începe analiza acestor patru idei.

(a) Nelimitatul, sau infinitul (care este legat de lumea devenirii, atât de repudiată de Platon înainte), este determinat de *mehr und weniger*, adică de „mai mult" şi de „mai puţin", iar „speciile" lui sunt toate cele care admit acest „mai" (cum ar fi, să zicem, temperatura) (24 a–b; v. şi 26 d). (Infinitul implică o gândire a devenirii prin „mai", iar acest „mai" este ultimul lucru la care ajung într-o analiză fenomenologică a nelimitatului.) Nelimitatul este, aşadar, o idee, un *eidos*, care este determinat prin „mai" şi care are astfel o natură autonomă, nefiind un simplu derivat, prin negaţie (*a-peiron*), al limitatului.

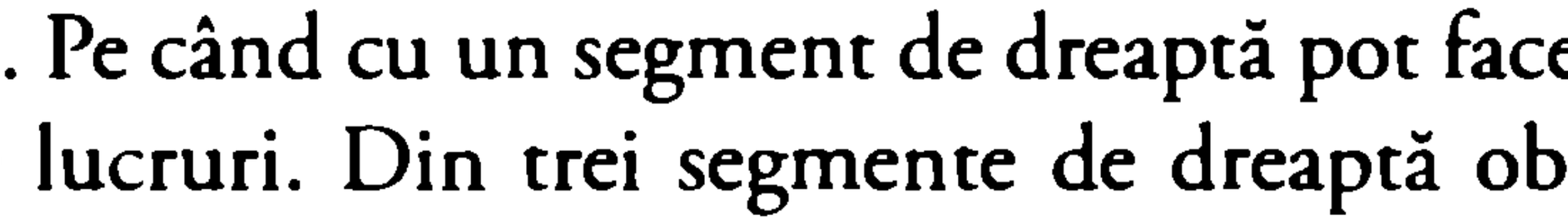
(b) Despre limită, Socrate nu spune prea multe. Ea este, lucrul cel mai important, opusul nelimitatului (şi nu invers, cum ne-am aştepta). Limita este determinată, aşadar, de un anumit fel de a înţelege nelimitatul (mitic, de altfel, mai întâi există un nelimitat iniţial, la care se aplică apoi limita, *cf.* 26 b). Limita e întotdeauna limita

a ceva; dar aici nu e vorba de limite propriu-zise, ci de raporturi (*cf.* 25 d).

(c) Amestecul este limita „aplicată“ nelimitatului (*cf.* 26 b). Aş dori să fac aici câteva comentarii.

(α) Această linie *reprezintă* o dreaptă:

Această linie *este* însă un segment de dreaptă:



În clipa în care am „aplicat“ dreptei din primul caz limitele A şi B am obținut o *genesis eis ousian*, aparţin unui anumit lucru (*cf.* 26 d). Dreapta este un *apeiron*, ea nu există decât ca *topos noêtos*. Cu ea nu pot să întreprind nimic. Pe când cu un segment de dreaptă pot face foarte multe lucruri. Din trei segmente de dreaptă obţin, de pildă, triunghiul (iar cu triunghiul pot obține întreaga lume, aşa cum face Platon în *Timaios*, 53 c–55 c). De aici apare ideea după care limitele creează o esență ce rezidă în felul raporturilor impuse de limitele aplicate.

(β) Când limitez o dreaptă prin A şi B, eu pun capăt unei progresii infinite. Limita opreşte, aşadar, ceva ce se mişcă *aei*, mereu. Limita suprimă nelimitatul şi îl „opreşte“ din devenirea lui; şi oprindu-l, ea îl determină. Nelimitatul este deci posibilitatea aplicării unei limite, şi doar în acest sens există el. Lumea, aşa cum este, este o lume a limitelor. Dar aceste limite nu sunt de gândit în afara nelimitatului. (Totul este discutat aici, în *Philebos*, în termeni de „geneză logică“, iar nelimitatul are prioritate logică față de limită.)

(γ) Atunci când limita este aplicată nelimitatului, apare o *genesis eis ousian*, o naştere a ceva de un fel anume (v. 26 d). Înlăuntrul lumii devenirii există, aşadar, atât nelimitatul, cât şi acea fiinţare, *ousia,* obţinută prin aplicarea limitei la nelimitat. Pe când în lumea ideilor nu există decât idei care rămân mereu la fel. „Oprirea" pe care o creează aplicarea limitei la nelimitat este, pentru a spune aşa, o imagine a „rămânerii la fel" a ideilor. Limita nu poate fi despărţită de lumea devenirii; ideile, în schimb, nu au limită, căci ele nu sunt create, aşa cum sunt lucrurile sensibile.

(d) Ordinea şi stabilitatea apărute în urma aplicării limitei la nelimitat sunt create, de aceea ele pot fi înţelese. Figura geometrică, în stabilitatea ei, este un lucru făcut, un *poioumenon.* Aceasta este diferenţa dintre fiinţările ce există în lumea devenirii şi idei: primele sunt create, cele din urmă, nu. Ideile nu au limită, ele nu se nasc; iar limita nu apare decât în lumea devenirii. Acum, dacă fiinţările din lumea devenirii sunt create prin aplicarea limitei la nelimitat, trebuie să ne întrebăm cine este autorul acestei creaţii.

Pentru greci două lucruri erau cu adevărat uimitoare: faptul că există o armonie în tot ce ne înconjoară şi faptul că omul reuşeşte să surprindă această armonie. Ei au crezut că, dacă cel ce surprinde armonia o face prin intelect, atunci armonia însăşi trebuie să fie produsul unui intelect. Pentru noi lucrurile nu stau deloc aşa; pentru noi, detectarea armoniei cosmice nu ridică problema autorului ei. Pentru Platon însă, intelectul nostru nu este decât o parte infimă a intelectului divin, care a creat lumea

devenirii prin aplicarea limitei la nelimitat (iar noi putem cunoaşte această lume tocmai pentru că ea este astfel creată). Tot ce aparţine acestei lumi a devenirii este un *ens creatum* şi o *mixis*, un lucru creat şi un amestec, iar cauza amestecului (care amestecă şi naşte deopotrivă) este o *causa efficiens* (*cf.* 27 a).

13. Plăceri şi dureri false (31 b–38 b). Să vedem acum ce se spune în segmentul următor.

(a) Mai întâi, problema plăcerii se repune în următorii termeni: în ce anume şi prin ce afecţiune ia naştere plăcerea? Dar, spune Socrate, pentru a răspunde la această întrebare trebuie să luăm în consideraţie şi problema durerii (31 b)[1].

(b) Apoi, se spune, plăcerea şi durerea apar în chip natural în genul mixt (*en tô koinô genei*) (cel din care fac parte sănătatea şi armonia) (31 c). Durerea este o distrugere a armoniei, iar plăcerea – o refacere a acesteia (31 d). Totul este pus sub semnul „drumului": durerea este drumul destrămării, în care unirea dintre limitat şi nelimitat (prin care orice vieţuitoare se naşte) începe să se distrugă, iar plăcerea este drumul recompunerii, în care se refac proporţiile iniţiale dintre limitat şi nelimitat.

(c) Atât durerea, cât şi plăcerea există deopotrivă în trup şi în suflet. Plăcerea şi durerea ce apar în suflet se nasc prin memorie (care trimite, la rândul ei, la senzaţie) (33 c).

(d) Senzaţiile sunt de mai multe feluri. Unele se sting în trup, înainte de a ajunge la suflet, altele trec atât prin

---

1. V. şi *Republica*, 586 a.

trup, cât şi prin suflet (33 d). Senzaţiile care nu ajung la suflet nu ridică problema amintirii şi a uitării.

(e) Amintirea se deosebeşte de reminiscenţă (34 b). Reminiscenţa este renaşterea unei senzaţii (care, renăscută astfel, este total independentă de trup; în acest caz, sufletul „re-simte“ prin el însuşi) (34 b–c). (Sufletul acţionează prin intermediul memoriei. Când sunt în durere, amintirea plăcerii mă împinge înainte. Îmboldit de o durere prezentă, evoc o plăcere anterioară – aceasta este împrejurarea în care scot din memorie un anumit lucru.)

Limita şi nelimitatul apar până acum de trei ori în dialog. Prima dată ele apar în planul cantităţii (16 c–17 a). Aici nelimitatul nu desemnează infinitatea lucrurilor, ci faptul că ele sunt nenumărabile; e vorba aşadar, aici, de un infinit potenţial, nu actual. Ceea ce leagă în acest plan nelimitatul şi limita este numărul, căci ideea de cantitate este în ambele – în cazul nelimitatului e vorba de o cantitate nedefinită (*quantitas*, „multitudinea“), pe când în cel al limitei este vorba de raporturi determinate, de relaţii. A doua oară, limita şi nelimitatul apar în planul substanţei (cel în care se vorbeşte de *genesis eis ousian*, *cf.* 26 d). În fine, a treia oară ele apar în planul temporalităţii, atunci când se discută problema senzaţiei, a memoriei şi a reamintirii (33 c–36 d).

(f) Aşa se ajunge la întrebarea dacă există plăceri şi dureri false (36 c). Există temeri, aşteptări şi opinii false. Dar plăceri şi dureri false? Protarchos admite că există doar opinii false. Şi totuşi, spune Socrate, există circumstanţe când, să zicem, visezi sau eşti cuprins de o stare de nebunie, şi îţi imaginezi că te bucuri fără a te bucura

de fapt. Şi opinia, şi plăcerea sunt reale; de ce atunci obiectul plăcerii ar fi întotdeauna adevărat, pe când obiectul opiniei ar putea fi când fals, când adevărat? Dacă plăcerea este calificabilă, atunci ea poate fi şi falsă (37 c–d). În acest caz, plăcerea ar fi falsă în raport cu obiectul ei; or, asta înseamnă că plăcerea ar apărea pe baza unei opinii false (37 e). Dar atunci, obiectează Protarchos, opinia pe baza căreia ar apărea plăcerea ar fi falsă, nu plăcerea ca atare; în acest caz, conchide Socrate, înseamnă că nu există nici o deosebire între plăcerea care urmează „dreapta opinie sau ştiinţa" şi cea care urmează eroarea şi ignoranţa (38 a).

14. Pictorul şi scribul din suflet (38 b–39 c). Aici lucrurile încep să se complice şi mai mult. Orice opinie, spune Socrate, este însoţită de un discurs şi de imagini:

> Memoria se întâlneşte cu senzaţiile şi afecţiunile ce decurg din ele, şi ele toate îmi par a scrie cumva cuvinte în sufletele noastre. Or, când afectul ar consemna lucruri adevărate, rezultă în noi o opinie adevărată şi cuvinte adevărate. Dar, când un atare scrib dinlăuntru ar nota lucruri false, rezultă spuse şi opinii contrare celor adevărate [...şi mai trebuie să acceptăm] prezenţa a încă unui meşter în sufletele noastre în acel moment. [...Căci], atunci când cineva separă de vedere sau de altă senzaţie cele opinate şi spuse în momentul respectiv, el vede cumva în sine însuşi imaginile lucrurilor opinate şi rostite. [...iar] imaginile opiniilor şi spuselor adevărate sunt adevărate, cele ale spuselor false sunt false.
>
> (39 a–c)

Aici apare problema reprezentării, care este altfel pusă decât o punem noi astăzi. Ceea ce văd, spune Platon, e

ceea ce judec că văd. Cu alte cuvinte, văd în funcție de judecata mea asupra obiectelor pe care le privesc, ceea ce înseamnă că *logos*-ul este temeiul vederii. Nu ceea ce văd constituie lumea exterioară, ci ceea ce judec despre această lume. Eu văd, aşadar, lumea cu ceea ce sunt eu. Nu o pot vedea în mod absolut, ci în funcție de mine (psihicul, altfel spus, are o mai mare importanță în viața mea decât somaticul).

15. Plăceri şi dureri false: concluzie. Tipuri de plăceri false (39 c–50 e). Discursul şi imaginile pot însoți deopotrivă o aşteptare sau o speranță – adică o proiecție a viitorului[1]. La fel şi plăcerile anticipate: ele sunt de fapt discursuri însoțite de imagini şi, astfel, nu se deosebesc de opinii. Faptul de a te bucura e întotdeauna real, spune Socrate, dar el poate fi fals, adică poate purta uneori asupra unor lucruri care nici nu sunt, nici n-au fost reale (şi adesea, cel mai adesea poate, el poartă asupra unor lucruri care nu vor fi niciodată reale) (40 d). Plăcerile, aşadar, pot fi false pentru că ele au, precum opiniile, un conținut; acesta este primul tip de plăcere falsă.

Plăcerile şi durerile pot fi deci false, şi atunci ele sunt „rele şi nefolositoare“ (40 e); aceasta este concluzia generală. Socrate nu se opreşte însă aici, ci continuă discuția, distingând încă trei tipuri de plăceri false: cele care sunt false pentru că sunt (pentru a spune aşa) supraestimate (41 b–42 c), cele care sunt false pentru că sunt greşit identificate cu lipsa durerii (42 c–44 b) şi cele

---

1. Speranța este ceea ce este vital în noi (*cf.* 40 a). Ea este acel „elan vital“, *hormê*, care împinge viața înainte.

care sunt false pentru că în ele există de fapt şi durere (47 d–50 d)*.

16. Plăcerile pure. Plăcerea ca devenire (51 a–55 b). Discuția despre plăcerile false nu a fost decât o pregătire a discuției despre plăcerile adevărate. Pentru ca o plăcere să fie adevărată ea trebuie să nu fie falsă, adică să nu intre într-unul din cele patru tipuri de plăceri false (51 a–52 d).

Ajuns în acest punct, Platon atacă, dintr-o perspectivă ontologică, orice tip de plăcere. Argumentul său este următorul:

(a) ființa (*ousia*) şi devenirea (*genesis*) sunt două lucruri distincte (54 a);
(b) „devenirea în ansamblul ei există în vederea ființei în ansamblul ei“ (54 c);
(c) ceea ce există în vederea a ceva nu se „află în partea binelui“ (54 c);
(d) plăcerea este întotdeauna o devenire (54 c–d);
(e) deci: plăcerea se află în „altă parte decât în cea a binelui“ (54 d).

Apariția acestui atac, în acest punct din *Philebos*, este deconcertantă. Cum rămâne atunci cu plăcerile adevărate, te întrebi, sunt şi ele situate în afara binelui? Şi dacă sunt, de ce nu s-a plecat chiar de la acest argument?

Suntem ceea ce cunoaştem, pare să spună Platon aici; cu alte cuvinte: obiectul cunoştințelor noastre ne for-

---

* Pentru o foarte bună analiză a acestor patru tipuri de plăceri false, v. D. Frede, „Introductory Essay“, în Plato, *Philebus*, translated with Introduction and Notes by D. Frede, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1993, pp. xlv–liii (nota mea, C. P.).

meazã. Cel ce e în lumea plăcerilor nu are şanse să ajungă la adevăratul obiect al cunoaşterii, care este fiinţa (v. 58 a, 59 a–b), căci plăcerea ţine de zona timpului şi a mişcării.

(Platon pleacă, aproape fără excepţie, de la lucruri concrete, pe care le găseşte uimitoare şi pe care vrea să le înţeleagă – cum ar fi, de pildă, plăcerea. Mai devreme sau mai târziu, el ajunge însă, aproape întotdeauna, la cele mai abstracte chestiuni ontologice. Totul la Platon – etica, politica, arta etc. – este ontologie.)

17. Problema cunoaşterii (55 b–59 d). În *Parmenide*, Socrate admite existenţa unei lumi a urâtului, a scârbosului (130 c), iar în *Philebos* el reia această problemă atunci când începe să vorbească despre „plăcerile dezgustătoare" (*cf.* 46 a–b; v. şi 65 e–66 a).

Ce intră aşadar în lumea mărunţului, a lui *das Niedrige*? Intră neimportantul – de exemplu „firul de păr" (*Parmenide*, 130 d), precum şi „îndeletnicirile mărunte" (*Sofistul*, 227 a), impudicul (*Philebos*, 66 a), ridicolul şi murdăria (*Parmenide*, 130 d)[1].

Au cele cuprinse în această lume o corespondenţă în lumea ideilor? Tot ce vedem cu ochii noştri fiinţează, spune Socrate în *Parmenide*, şi atunci şi toate aceste lucruri „nedemne şi netrebnice" (130 c) par a avea o idee (130 d; v. şi *Sofistul*, 237 d: de câte ori rostim cuvântul „ceva", îl rostim cu privire la un lucru care este)[2]. Dar,

---

1. În lumea lui *das Niedrige* mai intră, potrivit tradiţiei occidentale postplatoniciene, şi excrementţialul (iar aici ar trebui vorbit de Sf. Ieronim, de Sf. Augustin, de Luther, de Baudelaire şi de Freud).

2. Dar, dacă filozofia lui Platon cuprinde şi această zonă a lui *das Niedrige*, ea nu este atunci *eine erhabene Philosophie*, o filozofie

continuă el, de câte ori mă gândesc la acest lucru mă apucă teama că mă voi pierde „într-o prăpastie de vorbe goale“ (130 d). Atunci când te afli în fața abisalului pălăvrăgelii, spre care te îndreaptă lucrurile „de jos“, te întorci degrabă la lucrurile „înalte“, disprețuindu-le pe cele dintâi (cum se întâmplă în *Phaidon*).

Dar și înțelegerea lucrurilor „elevate“, a celor care depășesc zona lui *das Niedrige*, are, așa zicând, părțile ei „urâte“. În primul rând, mintea omului este perisabilă. Poți oricând să nu mai fii. Și atunci nimic din tot ce cuprindea mintea ta nu mai este. În al doilea rând, gândirea umană este discontinuă. E de ajuns să bâzâie o muscă și gândirea e tulburată. Și, oricum, chiar dacă nu o tulbură nimic, gândirea tot se întrerupe, mai devreme sau mai târziu, de la sine. Pe lângă precaritatea morții, există și o precaritate a discontinuității, astfel că și înțelegerea lucrurilor „elevate“ este, dar în alt fel, afectată de precaritate.

Pentru Platon, de precaritate nu ne salvează decât accesul la ceea ce este neschimbător. Calea de acces la ceea ce este neschimbător este dialectica, căci ea nu se ocupă de ce are trecut, prezent și viitor (*Philebos*, 58 a, 59 a–b)[1]. Cuprinzând, prin dialectică, ceea ce nu are trecut, prezent și viitor, nu mai ai de ce să te temi de nimicnicie și moarte (v. *Republica*, 486 a); spiritul uman se salvează în ceea ce este neschimbător și își înfrânge astfel precaritatea (490 a–b).

---

sublimă, pe modelul încetățenit despre ea de creștinism în prelungirea lui *Phaidon*.

1. Pentru această întoarcere către dialectică, v. *Republica*, 515 c–d („îndreptarea privirii“) și 518 d („răsucirea întregului suflet“).

Pentru Platon, spiritul, dacă nu poate face față nimicniciei și precarității, este lipsit de sens; or, contrariul trecătorului în care se salvează spiritul este neschimbătorul, *to auto kat'hauto aei* (*cf. Phaidon*, 78 d, 100 b, și *Republica*, 358 d, 524 d). Teoria ideilor este de aceea o încercare de a salva cunoașterea de nimicnicie și moarte.

18. Fericirea este o viață în care există amestecul (59 d–64 d). Există, așadar, plăceri ce țin de trup și plăceri ce țin de suflet. În *Phaidon*, când Socrate, cu ceva timp înainte să bea cucuta, își scoate lanțurile, el le spune celor adunați în jurul său că plăcerea și durerea se cheamă întotdeauna una pe cealaltă. Ele nu ne vin amândouă deodată, spune Socrate, dar, dacă o obții pe una, o vei obține și pe cealaltă, căci ele sunt ca două trupuri legate de un același cap (60 b). Aici însă, în *Phaidon*, Socrate vorbește numai de plăcerile legate de trup.

În *Republica* problema se reia: în cele ce țin de trup, omul pendulează între acești doi poli – plăcerea și durerea; când ajungem la mijloc, între ei, avem parte de amândouă, deși această „medie" a lor ne poate apărea fie ca plăcere, fie ca durere (584 a). Dar toată această pendulare între plăcerea și durerea trupească nu este decât o rătăcire și un mers „în jos" (586 a). Adevărata plăcere ține de suflet, mai precis de acea parte divină din suflet – rațiunea.

În *Philebos*, Socrate ajunge la concluzia că binele (*to agathon*) e de căutat într-o viață amestecată (*miktos bios*, 61 b), în care științele (*epistêmai*, 61 d–e) se vor uni cu plăcerile adevărate și necesare (*alêtheis hêdonai kai anankaiai*, 62 e). Acest amestec nu are în vedere acea „medie" la care putem ajunge în planul celor ce țin de trup, căci el este un amestec făcut de rațiune, de *nous*.

19. Măsura, frumosul, adevărul. Ierarhia finală. Epilog (64 d–67 b). Acum se pune problema „amestecului bun". Un amestec bun, spune Socrate, este cel în care elementele amestecului sunt combinate potrivit proporției (în lipsa căreia elementele amestecului vor pieri, 64 d) frumosului şi adevărului (65 a). Viața amestecată, aşadar, va fi un amestec bun dacă vom prefera (în această ordine) următoarele:

(a) „măsura, măsurabilul, potrivitul şi toate câte sunt asemănătoare cu acestea" (66 a);
(b) „ceea ce se leagă de proporție, de frumos, de desăvârşit, de adecvat şi toate câte aparțin acestui gen" (66 b);
(c) „intelectul şi cugetarea" (66 b);
(d) „ştiințele, artele şi opiniile socotite drepte" (66 b);
(e) „plăcerile [...] neproducătoare de dureri, numite pure şi ținând doar de sufletul însuşi, dintre care unele se asociază cu ştiințele, altele, cu senzațiile" (66 c).

Plăcerea vine, aşadar, pe locul al cincilea, în timp ce rațiunea este mult mai înrudită cu ceea ce este, pentru om, binele (67 a). Teza lui Socrate este, aşadar, mai aproape de adevăr decât cea a lui Philebos. Socrate pare a fi câştigat; dar victoria lui nu este decât parțială. „Mai rămâne încă puțin de discutat", îi spune Protarchos, nelăsându-l să plece (67 b). Ce a mai rămas de discutat? Platon nu ne spune, căci dialogul se termină chiar cu aceste vorbe ale lui Protarchos.

La începutul lui *Philebos* vedem cum, la propunerea lui Socrate de a relua discuția, Philebos preferă să stea

deoparte (11 c). De ce? Pentru că discuția se anunță dificilă: Socrate vine cu întrepătrunderea a trei noțiuni („plăcere“, „rațiune“, „bine“), cu opoziția dintre două teze („binele rezidă în rațiune“ și „binele rezidă în plăcere“) și cu o enumerare derutantă a speciilor rațiunii (11 b). Acum, la sfârșitul dialogului, delimitarea celor cinci elemente care trebuie căutate într-o viață amestecată este și mai derutantă decât acea enumerare a speciilor rațiunii de la începutul dialogului. Această delimitare derutantă marchează faptul că ceea ce a mai rămas de discutat nu este deloc puțin: Cu *Philebos*, ca și cu multe alte dialoguri, rămâi în întrebare.

Despre lumea în care trăim

Acest text a avut la bază înregistrarea sonoră a unor prelegeri ţinute de Alexandru Dragomir în perioada septembrie 1986–mai 1988; o serie de fragmente provin însă din două scurte conferinţe ţinute în anul 1998.

La prima vedere, aceste prelegeri, aşa cum au fost ele rostite, par a nu fi avut un fir logic. Şi totuşi, un astfel de fir există, deşi, pe alocuri, el nu poate fi decât intuit. În reconstruirea textului de faţă, scoaterea la iveală a acestui fir logic a fost lucrul care m-a preocupat cel mai mult. Pentru aceasta, textul iniţial rezultat din transcrierea prelegerilor şi conferinţelor mai sus amintite a fost modificat: unele pasaje au fost omise, unele au fost reformulate, iar altele au fost stilizate. O seamă de fragmente, menite să întregească gândurile rămase uneori neduse până la capăt sau pur şi simplu neformulate în chip explicit, îmi aparţin. Ce a rezultat nu a fost însă un text cursiv, ci o suită de fragmente. Aş fi putut merge mai departe şi transforma suita fragmentelor într-un text cursiv, în care firul logic al prelegerilor să fie şi mai clar pus în evidenţă. Nu am făcut-o din teama de a nu pierde frumuseţea enigmatică a fragmentelor. Prelegerile din care a rezultat textul de faţă nu sunt însă decât schiţa de atelier a unei opere ce nu a mai fost executată.

În mai multe prelegeri Alexandru Dragomir a discutat texte din Toma d'Aquino, Duns Scotus, Occam, Galilei, Bruno, Kepler şi Newton. Alexandru Dragomir nu a avut însă acces la textele originale ale acestor autori, ci doar la o serie de citate (provenind îndeobşte din lucrări ale lui É. Gilson şi A. Koyré). Într-una

din aceste prelegeri Alexandru Dragomir a afirmat că în lipsa accesului la textele originale argumentele sale nu au un temei solid. Nu am inclus de aceea în textul de față nimic din toate aceste prelegeri despre Toma d'Aquino, Duns Scotus, Occam, Galilei, Bruno, Kepler și Newton.
În puține cazuri, pentru o mai clară înțelegere a interpretării lui Alexandru Dragomir, am intervenit în traducerile în română din Aristotel.

Mulțumesc pe această cale soției mele, Ioana, pentru răbdarea și acuratețea cu care a transcris prima parte a acestor prelegeri, și lui Sorin Vieru, care a transcris cele două conferințe ținute în anul 1998. Îi mulțumesc de asemenea lui Bogdan Mincă pentru atenția cu care a citit acest text și pentru observațiile făcute.

I. Enigma intelectului

Acum 100 de ani, Friedrich Nietzsche scria despre lumea din vremea sa:

> O astfel de deviere generală a umanității de la instinctele ei fundamentale [*eine solche Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten*], o astfel de decădere generală a judecăților de valoare [*eine solche Gesamtdécadence des Werturteils*] este semnul de întrebare *par excellence*, adevărata enigmă pe care animalul „om" o pune în fața filozofului [*ist das Fragezeichen* par excellence, *das eigentliche Rätsel, das das Tier „Mensch" dem Philosophen aufgiebt*][1].

Pentru Nietzsche, lumea din vremea sa era într-o *Gesamt-Abirrung*, într-o deviere generală de la instinctele ei fundamentale, și acest lucru era, pentru el, adevărata

1. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, herausgegeben von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1992, frg. 39, p. 39.

enigmă pe care omul o pune în fața filozofului spre dezlegare. Dar pentru noi? Pentru noi, lumea în care trăim se află și ea într-o astfel de deviere? Și dacă da, este ea, această deviere a lumii noastre, și pentru noi, ca și pentru Nietzsche, adevărata enigmă pe care omul o pune în fața filozofului spre dezlegare? De atunci, de când Nietzsche a scris aceste cuvinte, a trecut un secol. Avem, oarecum, o obligație: măcar o dată la un secol ar trebui să ne punem aceste întrebări.

Cât de plăcut este să vorbești despre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea! O liniște sufletească te umple. E ca și cum ai vorbi despre bunicii tăi. Nu la fel se întâmplă cu secolul al XIX-lea: când vorbești despre el e ca și cum ai vorbi (de sub pulpana lui Freud) despre propriii tăi părinți. Când începi însă să vorbești despre acest secol, al XX-lea, te angajezi într-o întreprindere foarte delicată. În acest caz e ca și cum ai vorbi despre propriii tăi frați. În acest caz s-ar putea să nu poți obține o bună distanțare față de lucrurile despre care vrei să vorbești; ba s-ar putea chiar să-ți fugă pământul de sub picioare. În cele ce urmează am să-mi asum riscurile de rigoare și am să vă vorbesc despre lumea acestui secol, adică despre lumea în care trăim noi.

Toți cei care au gândit istoria au sfârșit prin a crede că epoca în care au trăit ei este punctul culminant al istoriei. Până și Hegel a crezut așa. Trebuie însă să scăpăm de această manie de a crede că – ce coincidență! – întregul proces al istoriei culminează exact în epoca în care trăim noi.

Lumea în care trăim noi: nu vreau să spun că ea este punctul culminant al istoriei. Şi totuşi: cât de diferită, cât de complet altfel este ea față de toate lumile de dinaintea ei!

Lumea în care trăim noi este o lume a tehnicii, deşi mulți nu-şi dau seama pe deplin şi până la capăt de acest fapt şi de consecințele sale. Iată, de pildă, întâlnirea noastră. Ca să ajung aici a trebuit mai întâi să cobor cu un lift de la etajul şase al blocului de beton în care locuiesc şi să mă urc apoi într-un automobil. Şi iată-mă acum aici, într-o cameră înțesată de cărți şi de alte lucruri fabricate. Ne mişcăm aşadar într-o lume tehnică. Suntem prinşi în ea din ce în ce mai mult şi, dacă e să spunem lucrurilor pe nume; nu mai putem evada din ea nici dacă am vrea. Toată această lume tehnică se poate însă întoarce asupra noastră şi ne poate distruge.

În mitologia greacă, Prometeu – cel care le-a dăruit oamenilor focul sau, altfel spus, tehnica – este pedepsit. De ce? Pentru că focul a fost *furat* de Prometeu. Furtul este ceva care „nu trebuie făcut", care nu este în ordinea lucrurilor, care este aşadar o aberație, *eine Abirrung*, o deviere. Constituită într-o lume care ne cuprinde astăzi pe toți; tehnica provenită din focul ce ne-a fost dat printr-un act de „deviere" a ajuns să reprezinte, pentru a vorbi ca Nietzsche, *eine Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten*, o deviere generală a umanității de la instinctele ei fundamentale – de la instinctul ei de conservare cel puțin, de vreme ce tehnica a ajuns în punctul

în care se poate întoarce împotriva noastră. Şi ea, această deviere, ar trebui să fie şi pentru noi una din adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în faţa filozofului.

Originea tehnicii este ştiinţa. Dar, atunci, lumea în care trăim este o lume a ştiinţei, iar devierea tehnicii este o deviere a ştiinţei. Ştiinţa, atunci, este una din adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în faţa filozofului spre dezlegare. Ştiinţa este însă un produs al intelectului uman. Ceea ce înseamnă că lumea în care trăim este de fapt o lume a intelectului şi că devierea ştiinţei este de fapt o deviere a intelectului. Intelectul, atunci, este una din adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în faţa filozofului. Ce este aşadar intelectul?

Ecleziastul, 1, 1: „O, deşertăciune a deşertăciunilor! Totul este deşertăciune!“ *Hamlet*, scena cu craniul lui Yorick. Eminescu, *Scrisoarea I*: „[...] gânduri ce-au cuprins tot universul încap bine-n patru scânduri...“ O temă banală. Dar scandalul rămâne: cum poate o minte care ştia atâtea lucruri, care a gândit atât de multe, care înţelesese tranşe întregi din lume să nu mai fie? E scandalos ca Einstein să moară. E scandalos ca intelectul să nu mai existe. Parafrazându-l pe Caragiale, am putea spune că intelectul e sublim, dar poate oricând să lipsească cu desăvârşire. Intelectul este deopotrivă colosal şi precar. Iar precaritatea lui contrazice măreţia lui.[1]

---

1. Ce uimitor! Principiul fundamental al intelectului este non-contradicţia: un lucru este, în acelaşi timp şi din acelaşi

Ea, această contradicție, nu ne-a stingherit niciodată. Am trăit bine cu ea. De mii de ani trăim bine cu ea. Cine vorbește despre măreția intelectului îi ignoră precaritatea, iar cine vorbește despre precaritatea lui îi ignoră măreția. Cât de absurd este însă să nu realizezi ce contradicție gravă există între precaritatea și măreția intelectului și cât de enigmatic este, în consecință, intelectul. (Câți gânditori au meditat asupra acestei contradicții? Nu mulți. Heraclit, Socrate, Pascal. Iar dintre ei, unul singur a făcut un pas înainte pe drumul depășirii ei: Socrate, atunci când a spus „știu că nu știu". Căci atunci când mă situez în întrebare nu intru în cursa lui „a ști" și, astfel, nu intru pe „domeniul" măreției.)

Despre ce e vorba în aceste pagini: a încerca să vedem anumite lucruri. Acesta este de fapt lucrul cel mai de seamă într-o cercetare filozofică: să vezi anumite lucruri. Atunci când încerc să văd ce este intelectul, primul lucru care îmi apare în față este contradicția dintre măreția și precaritatea lui. Această contradicție îmi apare însă ca o banalitate și atunci mă descurajez și îmi zic că mai bine aș abandona încercarea mea de a vedea ce este intelectul. Numai că depășirea banalității în direcția problemei grave pe care ea o ascunde este una dintre cele mai importante ținte ale filozofiei. Nu îmi propun să găsesc soluții, iar problema originalității o las deoparte. Deviza mea, în aceste cercetări, este: *je prends mon bien où je le trouve.*

---

punct de vedere, ori așa, ori așa. Dar intelectul însuși e contradictoriu, căci el este deopotrivă precar și colosal.

Ce ne interesează pe fiecare dintre noi suntem noi înşine. Ce sunt eu? – acesta e lucrul care mă implică cel mai mult. Pentru mine, eu sunt un trup subordonat intelectului meu. Trupul meu este un *organon*, un instrument pe care intelectul meu îl călăuzeşte. Am ochi ca să văd, mâini ca să mânuiesc şi picioare ca să umblu, iar toate acestea – ochii, mâinile, picioarele – sunt guvernate de intelect. Această viziune este foarte veche. Şi la Platon, şi la Aristotel, intelectul, *naus*-ul, este un *kybernêtês*, un cârmaci care pilotează ceva, în speţă trupul[1]. (Pentru ceilalţi însă, eu sunt în primul rând trupul meu: felul cum arăt, felul în care păşesc, gesturile pe care le fac. Tot aşa, şi ceilalţi sunt pentru mine, în primul rând, somaticul lor, chiar dacă ei n-o cred.)

Uneori intelectul nu mai joacă nici un rol în vieţile noastre; când iubim foarte tare, de pildă, sau când ne mâniem din cale afară. Şi totuşi, în intelect stă identitatea noastră primordială. Intelectul nu este numai cel care îmi călăuzeşte trupul, ci el mă defineşte. Indiferent dacă vorbim despre măreţia sau precaritatea intelectului, el întruchipează de fapt însăşi esenţa umană. Şi această viziune este foarte veche. O întâlnim deja la Aristotel, care defineşte omul ca fiind acea fiinţare ce are *logos*,

---

1. V., de pildă, frg. B 59 (Düring) (frg. 6, Walzer şi Ross) din *Protrepticul* lui Aristotel: „Noi oamenii suntem alcătuiţi din suflet şi trup. Dintre acestea, primul conduce şi foloseşte, celălalt este condus şi îi stă sufletului la îndemână ca o unealtă. Aşa încât întrebuinţarea celui condus, adică a uneltei, ţine întotdeauna cont de cel care conduce şi foloseşte."

rațiune (v. *Politica*, 1253 a 10). Nu știm cât de veche este formularea aceasta; Aristotel va fi preluat-o și el, probabil, dintr-o tradiție mai veche.

Intelectul îmi călăuzește trupul și îmi definește ființa. Eu nu sunt însă numai intelect. Eu sunt un întreg ce are o parte călăuzitoare – intelectul. Intelectul poate rămâne în armonie cu întregul care sunt. Dar la fel de bine se poate constitui în centrul absolut al vieții mele. Intelectul poate fi deopotrivă despot luminat și tiran. El poate deopotrivă păstra sau distruge armonia ființei mele. Atunci când o distruge și când întreaga mea viață se rostuiește în jurul lui, eu devin un intelectual. Dar ce este, mai exact, un intelectual?

II. Ce este un intelectual?
Anaxagoras, frg. A 29

În cultura europeană prima definiție a intelectualului se găsește, cred, la Anaxagoras, în fragmentul A 29 (ediția Diels-Kranz):

Anaxagoran men gar ton Klazomenion tên theôrian phanai tou biou telos einai kai tên apo tautês eleutherian legousin.

Se zice că Anaxagoras din Klazomene a spus că *theôria* este scopul vieții și că din ea [se naște] libertatea.

Să luăm mai întâi prima parte a frazei. Cuvântul *theôria* înseamnă, la propriu, „vedere". Ce înseamnă așadar că „scopul vieții este vederea"?

În *Protrepticul* lui Aristotel există următorul fragment despre Anaxagoras:

> Despre Anaxagoras se zice că, întrebat fiind care este, după el, acel lucru în vederea căruia ar alege cineva să se nască şi să trăiască, a răspuns aşa: „Ca să privească [*theasasthai*] cerul [*ouranos*] şi cele ce sunt pe cer: stelele, luna şi soarele", ca şi cum, [după el,] nimic altceva, dintre toate câte sunt, n-ar avea vreun preţ[1].

Anaxagoras ar spune, aşadar, în fragmentul A 29 că scopul vieţii este privirea (*theôria*) cerului şi a celor ce sunt pe cer. Ce înseamnă însă „a privi cerul"?

În *Protrepticul* lui Aristotel există un fragment şi despre Pitagora:

> Dar care e acel lucru, dintre toate câte sunt, pentru care ne-au zămislit pe noi natura şi zeul? Punându-i-se această întrebare, Pitagora a răspuns: „Pentru a privi cerul [*to theasasthai ton ouranon*]"; iar despre sine însuşi a spus că este un privitor [*theôros*] al naturii [*physis*] şi că în vederea acestui lucru s-a născut[2].

A privi cerul înseamnă aşadar, potrivit lui Pitagora, a fi un privitor a ceea ce grecii numeau *physis*, cuvânt tradus îndeobşte prin „natură".

Naturii (*physis*), spune Heraclit, „îi place să se ascundă" (*kryptesthai philei*, frg. B 123, ediţia Diels-Kranz). Dar atunci *physis* nu se referă la ceea ce se vede, cum ar

---

1. Frg. B 19 (Düring) (frg. 11, Walzer şi Ross).
2. Frg. B 18 (Düring) (frg. 11, Walzer şi Ross).

fi de pildă cerul, ci la ceea ce rămâne ascuns privirii în ceea ce se vede. În acest caz *physis* nu este ceva pe care îl pot vedea, ci ceva pe care trebuie să-l găsesc cu mintea. A fi un privitor al naturii, un *theôros tês physeôs*, ar însemna, aşadar, a încerca să înţelegi ceea ce stă ascuns în ceea ce vezi.

Pentru a înţelege ceea ce se ascunde în cer ne-au zămislit zeii, va fi spus atunci Pitagora, nu pentru a ne zgâi la cer. Iar Anaxagoras, în fragmentul A 29, ar spune, potrivit acestei interpretări, că scopul vieţii nu este a privi lumea, ci a o înţelege; caz în care cuvântul *theôria*, „vedere", este o metaforă pentru „cunoaştere".

A lua pe „a vedea" drept o metaforă pentru „a cunoaşte" este ceva cât se poate de obişnuit în filozofia greacă[1]. Argumentul nostru poate însă părea *far-fetched*, iar invocarea lui Pitagora şi Heraclit în contextul interpretării unui fragment din Anaxagoras – riscantă. Poate că Anaxagoras a vrut să luăm *ad litteram* ceea ce a spus – şi anume că privirea, privirea ca atare, este scopul vieţii. Cum să decidem între aceste două interpretări?

Poate că a doua parte a fragmentului ne-ar putea ajuta. Numai că ea pare a fi şi mai dificil de înţeles decât prima; căci ce înseamnă, aici, *eleutheria*, „libertate"? În plus, legătura dintre cele două rămâne obscură: de ce „libertatea" s-ar naşte din *theôria*?

---

1. Platon, de pildă, vorbeşte de „privitorii adevărului" (*hoi tês alêtheias philotheamones*, *Republica*, 475 e 4); v. şi *Banchetul*, 219 a.

Dacă luăm *theôria* ca „privire a lumii“, a lumii care se vede, atunci *eleutheria* pare a se referi la libertatea exterioară: lumea se poate vedea numai dacă sunt liber să o cutreier. A privi lumea este scopul vieții, iar pentru aceasta trebuie să fiu un om liber, nu un sclav, țintuit silnic de un loc anume. Numai că Anaxagoras spune în fragmentul său exact invers: libertatea provine (*apo tautês*) din *theôria*, nu *theôria* din libertate.

Libertatea exterioară poate să rezulte din multe lucruri. Din divorț, de pildă; sau din faptul că fug din cetatea în care sunt sclav. Dacă luăm *theôria* ca „înțelegere a lumii“, atunci *eleutheria* nu poate trimite la libertatea exterioară; căci nu încetez să fiu un sclav dacă înțeleg lumea. *Eleutheria* pare a trimite, aici, la altceva.

Fiecare din noi are opinii. Unele dintre ele sunt ale noastre; ținem la ele şi, dacă s-ar dovedi a fi false, am suferi. Pe altele le-am preluat de la alții şi ni le-am însuşit. Pentru a înțelege lumea trebuie însă să nu fiu ataşat de nici un fel de opinie. Numai aşa pot înțelege natura lumii, *physis*.

Filozofii greci au înțeles natura lumii, *physis*, în mod diferit: ca „apă“ (Thales), ca „aer“ (Anaximandru) sau ca „foc“ (Heraclit). Ce înseamnă această varietate de soluții? Înseamnă, printre altele, că filozofii greci au fost liberi în căutarea lor. Liberi de propriile lor opinii inițiale, precum şi de cele ale altora.

Deoarece nu poți gândi decât singur, atunci când gândeşti nu depinzi de ceilalți. Cu alte cuvinte: atunci

când gândeşti, devii liber. Ceea ce înseamnă că libertatea iese, pentru a spune aşa, din gândire. Libertatea iese din gândire pentru că însăşi condiția gândirii este de a nu avea stăpân, de a fi liberă.

Atâta vreme cât în mintea mea există anumite structuri de gândire pe care eu le-am preluat ca atare, de la Heidegger, să zicem, sau de la Nietzsche, eu de fapt nu gândesc. Atâta vreme cât sunt dependent de alții, eu nu gândesc. Gândesc abia atunci când gândurile mele pleacă de la mine; şi atunci creez libertatea. Dacă trăiesc într-o cetate condusă de un tiran, eu nu sunt, exterior, liber. Dar înăuntrul meu zace libertatea, căci eu pot gândi, iar gândirea creează libertate. O libertate interioară, bineînțeles, dar deloc de lepădat.

Încercând să înțeleg lumea creez libertatea, şi ea, această înțelegere a lumii, este scopul vieții. Aşa, cred, trebuie înțeles fragmentul lui Anaxagoras. Şi dacă îl înțelegem aşa, atunci ceea ce spune Anaxagoras în acest fragment este mai important decât toată doctrina lui despre *nous*. Dar, chiar aşa înțeles, acest fragment nu încetează să mă uimească.

În cetatea antică existau tot felul de profesii: cea de zugrav, cea de ostaş, cea de negustor şi aşa mai departe. La un moment dat, unul dintre locuitorii cetății vine şi spune că înțelegerea lumii este scopul vieții. Atunci când în cetate a apărut cel pentru care cunoaşterea a devenit scopul vieții s-a petrecut ceva colosal: atunci a apărut intelectualul. Căci acesta este intelectualul: cel care

prețuiește intelectul mai mult decât orice și care consideră cunoașterea drept unic țel al vieții omenești.

Apariția intelectualului, în lumea greacă, nu a însemnat însă apariția unei noi profesii, și anume cea de intelectual. Cel care spune că înțelegerea lumii este scopul vieții nu-și revendică un domeniu anume, precum astrologul sau medicul, și nu-și caută un loc în cetate. Nerevendicându-și un domeniu și un loc anume, el se opune tuturor celorlalți, care, fiecare în parte, „face" ceva într-un domeniu sau altul. El se opune de fapt oricărei profesionalizări și, indirect, el se opune cetății și politicului. Exact cum s-a opus Socrate.

Această opoziție între intelectual și politic apare și într-unul din fragmentele rămase de la Democrit, care ar fi spus că „preferă să găsească o singură legătură cauzală decât să dobândească împărăția perșilor" (frg. B 118, ediția Diels-Kranz). Marele Rege, cel care domnea peste întreg regatul perșilor, reprezenta pentru greci, în vorbirea obișnuită, cea mai grozavă putere politică. Acestei puteri politice îi opune Democrit izbânda găsirii unei singure relații cauzale. Intelectul și izbânzile lui sunt mai presus decât orice putere și izbândă politică. Cine crede așa, precum Democrit, este un intelectual.

Intelectul ne călăuzește așadar trupul și ne definește ființa. El ne îndreaptă către înțelegerea lumii, și astfel creează libertatea și ne-o dăruiește. Numai că în acest purtător de libertate zace, latent, o fire de tiran.

Intelectul se poate constitui în centrul absolut al vieții mele şi atunci eu devin un intelectual, adică cineva care prețuieşte intelectul mai mult decât orice şi care consideră cunoaşterea drept unic țel al vieții omeneşti. Intelectualul este aşadar cel în care intelectul instituie o ruptură şi o deviere. Ființa umană ca întreg se frânge şi una din părțile ei, intelectul, îşi proclamă supremația absolută. Intelectul este contradictoriu nu numai pentru că este măreț şi precar deopotrivă, ci şi pentru că el poate deopotrivă să ne facă liberi, aşezându-ne pe drumul gândirii, şi să ne înrobească, privându-ne de tot ceea ce nu îl priveşte în mod direct.

Când va fi frânt intelectul ființa umană şi când îşi va fi proclamat el supremația? Când vor fi apărut această ruptură şi această deviere? Încă din Antichitatea greacă, dacă citim în fragmentul lui Anaxagoras o încercare de a prinde esența unui tip uman deja existent – intelectualul. (Supremația intelectului este atestată, dacă pot spune aşa, şi la Platon. În *Legi*, la 896 a, sufletul este definit ca „o mişcare ce are putința de a se mişca pe sine". Aici supremația intelectului se întemeiază pe autonomia sa, adică pe faptul că el este înțeles ca fiind o entitate de sine stătătoare, ca *ein Sichselbstbewegendes*, în speță ca ceva care se mişcă de la sine.)

Revin la problema de la care am plecat. Constituită într-o lume care ne cuprinde astăzi pe toți şi care se poate întoarce asupra noastră, tehnica a ajuns să reprezinte, pentru a vorbi ca Nietzsche, o deviere generală a umanității de la instinctele ei, de la instinctul de

conservare cel puțin, deviere ce este una dintre adevăratele enigme pe care omul le pune astăzi în fața filozofului. Acum, această deviere: am putea-o explica prin actualizarea acestei devieri latente ce există în intelect?

Să mă explic. Am putea argumenta în felul următor. În intelect există, latent, posibilitatea ca el să devieze de la menirea lui de călăuzitor al acestui întreg care este ființa umană şi să-şi proclame supremația absolută. Această posibilitate s-a actualizat încă din Antichitatea greacă. Încă din Antichitatea greacă intelectul a început să se rupă de întregul ființei umane. Rupându-se, esența lui s-a transformat: din călăuzitor el a ajuns producător. Când intelectul devine independent, el nu mai guvernează, ci produce, iar producția lui devine măsura lui. Intelectul a produs multe lucruri; două însă s-au impus: știința şi tehnica la care a dus știința. În timp, tehnica şi-a căpătat o anumită autonomie în raport cu cel care a produs-o, în speță intelectul, şi a instituit şi ea o ruptură şi o deviere, de data aceasta nu în om, ci în lume. După secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea (care au fost două secole de contemplație, de teorie) apare un primat al tehnicii, care marchează o schimbare fundamentală în existența umană. Odată cu acest primat lumea se frânge într-o lume a tehnicii şi o lume a naturii. Concluzie: devierea umanității prin tehnică își are originea în actualizarea unei devieri latente a intelectului, în speță devierea de la menirea lui inițială de călăuzitor al ființei umane ca întreg.

Sigur că am putea argumenta în acest fel. Totul pare, cel puțin la prima vedere, coerent. O componentă

existențială fundamentală (pentru a vorbi ca Heidegger), în speță o deviere latentă a intelectului, duce, odată actualizată, la un eveniment istoric, în speță la apariția tehnicii, care duce, la rândul ei, la o deviere a umanității. În plus, acest fel de a explica ne satisface nevoia noastră (hegeliană) de a înțelege un lucru situându-l înlăuntrul istoriei lui. Doar că acest fel de a explica devierea umanității prin tehnică este mult prea general pentru a fi convingător. Pentru a impune această explicație ar trebui să arătăm, să povestim cum anume a condus actualizarea acestei devieri latente a intelectului, prin știință, la devierea umanității prin tehnică. Nu îmi propun o asemenea ispravă, pentru care mi-ar trebui două lucruri pe care nu le am: accesul la una dintre marile biblioteci ale lumii și o cunoaștere aprofundată a istoriei științei. Nu vreau însă să mă opresc înainte de a schița două episoade esențiale ale acestui drum care unește apariția intelectualului de primatul modern al tehnicii, și anume: constituirea științei la Aristotel, adică începutul, și turnura pe care știința a luat-o în gândirea lui Descartes, adică începutul sfârșitului.

III. Constituirea științei la Aristotel

Fragmentul lui Anaxagoras ne luminează întru câtva momentul apariției intelectualului. Când va fi apărut însă știința, considerată azi izbânda cea mai de seamă a intelectului? Problema științei a fost tratată mai întâi de Platon, dar Aristotel a împins lucrurile mai departe decât

Platon şi el este primul care a rânduit-o în întregul ei. Şi cum a tăiat Aristotel drumul, aşa a rămas.

Ce este, aşadar, ştiinţa la Aristotel? Voi începe cu prima carte a *Metafizicii,* unde sunt descrise cele două dispoziţii interioare fundamentale care fac cu putinţă ştiinţa.

Părăsirea de sine şi uimirea

După ce toate meşteşugurile, *technai*, au fost născocite, spune Aristotel în *Metafizica*, „au fost inventate ştiinţele [*epistêmai*], ce n-au de-a face [, precum meşteşugurile,] nici cu folosul, nici cu desfătarea" (981 b 20–23). Iar acest lucru, continuă Aristotel, „s-a petrecut mai întâi în acele ţări unde oamenii au dispus mai întâi de răgaz [*escholasan*]" (b 23–24). Iată de ce matematicile au apărut în Egipt, căci acolo „neamului preoţesc i se îngăduia să se bucure de răgaz [*scholazein*]" (b 23–24).

Ce înseamnă *scholê*, din care provin românescul „şcoală" şi englezescul „scholar"? *Scholê* este tradus îndeobşte prin „răgaz". Răgazul este aşadar ceea ce face cu putinţă şcoala. Dar ce înseamnă „răgaz"?

Meşteşugurile, *technai*, sunt, spune Aristotel, *para tas koinas aisthêseis*, „situate deasupra senzaţiilor comune" (981 b 14). Un meşteşug mă scoate deja din lumea care curge în jurul meu şi pe care eu o percep cu ajutorul simţurilor. Un meşteşug mă situează deja *para tas koinas aisthêseis*, în afara a tot ceea ce se percepe îndeobşte prin simţuri. Meşteşugurile mă orientează totuşi spre imediat, căci ele privesc fie „necesităţile vieţii, fie desfătarea" (b 18–19). În schimb ştiinţele, spune Aristotel, nu „au de-a face nici cu folosul, nici cu desfătarea" (b 20–23).

Dar, ca să ajung să mă ocup cu ceea ce nu priveşte obținerea nici a vreunui folos, nici a vreunei desfătări, eu trebuie să opresc mai întâi modul în care se desfăşoară viața mea de zi cu zi. Nu trebuie numai să mă situez *para tas koinas aisthêseis*, deasupra senzațiilor comune, adică în afara lumii care curge în jurul meu. Trebuie să opresc însăşi această curgere şi trebuie, pentru a spune aşa, să mă părăsesc. Această oprire a curgerii vieții şi această părăsire de sine reprezintă o dispoziție interioară. La această dispoziție interioară trimite, la Aristotel, cuvântul *scholê*. Ceea ce înseamnă că ea, această dispoziție, este ceea ce face cu putință ştiința. Ea nu e însă singura dispoziție interioară care face cu putință ştiința.

Originea celei mai înalte ştiințe, filozofia, este, potrivit lui Aristotel, uimirea.

> Căci şi acum, şi la început oamenii au început să filozofeze datorită uimirii [*to thaumazein*]. La început, desigur, ei priveau cu uimire chiar dificultățile aflate în preajmă; apoi, avansând puțin câte puțin, au parcurs şi chestiuni mai importante, de pildă aspectele Lunii, ale Soarelui şi stelelor, cât şi geneza Universului.
>
> (982 b 11–17)

Ideea după care uimirea este originea filozofiei apare şi la Platon (v. *Theaitetos*, 153 d). Uimirea avută aici în vedere nu este însă simpla curiozitate. Ea este o dispoziție interioară care mă scoate din viața mea de zi cu zi, la fel ca acea părăsire de sine la care trimite cuvântul *scholê*. Atunci când sunt uimit de ceva, viața mea nu mai curge

la fel. Atunci când sunt uimit, acel ceva care m-a uimit se plasează (pentru o vreme) în centrul vieții mele.

Înainte ca tehnica să domine lumea, omul a trăit înconjurat de animale şi plante, de munți şi văi, de păduri şi de râuri. Astăzi trăim înconjurați de cele mai sofisticate produse ale tehnicii – mașini de tot felul, construcții, aparate. Ne-am obișnuit cu ele; pe unele știm să le mânuim noi înșine şi nu mai suntem conștienți de stranietatea lor. În lumea pre-tehnică însă, în lumea dominată de natură, totul avea o aură de *stranietate*, de *strangeness*. În acea lume fiecare lucru apărea ca fiind oarecum misterios, ca fiind altceva decât noi, oamenii. (Această stranietate a lucrurilor o simțim astăzi în cele mai neașteptate situații: te uiți, de pildă, pe stradă, la un câine vagabond, câinele se uită şi el la tine, şi îți dai seama brusc că acel câine e *altceva* decât tine. Oare dacă vom clona animale pe scară largă vom ajunge să nu mai percepem stranietatea animalelor?)

Cu cât ne depărtăm însă de lumea tehnicii, cu cât ne scufundăm mai adânc în trecut, cu atât această senzație de stranietate se intensifică şi începe să fie dublată de teamă. Dacă am putea călători în trecut, am vedea că, pe măsură ce ne îndepărtăm de prezent, oamenii resimt această stranietate a lumii tot mai intens. Şi am mai vedea că în orizontul acestei senzații de stranietate apare o anumită uimire în fața lumii, care şi ea este cu atât mai intensă cu cât ne depărtăm de prezent. Ei bine, această uimire intensă în fața lumii, care astăzi nu mai poate fi resimțită atât de lesne, este cea avută în vedere de Platon şi Aristotel atunci când spun că uimirea este originea filozofiei.

De ce lumea naturală apărea, într-o mai mare măsură decât lumea tehnicii, ca fiind altceva decât noi, oamenii? După mine, această senzație de stranietate are trei temeiuri: credința că lumea este făcută; credința că, făcută fiind, nu noi, oamenii, am făcut-o; și credința că, de vreme ce nu noi am făcut-o, nici nu o putem înțelege. Or, lumea tehnicii nu-mi inspiră teamă și nu mă uimește cu adevărat tocmai pentru că această lume e alcătuită din produse ale tehnicii pe care noi, oamenii, le-am făcut; și pentru că noi le-am făcut, le înțelegem; și pentru că le înțelegem, ele nu ne mai apar la fel de stranii precum plantele, animalele și munții, pe care nu noi le-am făcut. Și atunci, uimirea mea în fața lor nu mai este atât de intensă[1].

---

1. Nu pot să înțeleg ceva decât dacă acel ceva e făcut. Cu alte cuvinte: orice existență trebuie să fie considerată ca făcută pentru ca s-o pricep. Această idee apare la Platon: în *Philebos*, de exemplu, unde se spune că „născutul" și „făcutul" sunt același lucru (27 a), și mai cu seamă în *Timaios*, unde întreaga realitate este creația Demiurgului (v. 27 a–fine). Și mai apare, bineînțeles, în teologia creștină, în care întreaga realitate este concepută ca fiind creația lui Dumnezeu. Dar apare și în știința modernă, căci legile naturii presupun că realitatea este un lucru făcut – făcut, desigur, dar nu de către mine. N-am spus că realitatea nu conține și o parte nefăcută; am afirmat doar că pot vorbi despre ceva doar dacă presupun că acel ceva este un lucru creat. În *Timaios*, de pildă, Demiurgul zidește universul dintr-o materie primă, care nu e făcută, ci e pur și simplu dată. Dar despre această materie primă nu se poate spune mare lucru, căci ea nu are chip (v. 52 d–53 b). Nici receptaculul, *chôra*, nu e ceva făcut, ci dat, și nici despre el nu se poate spune mare lucru (v. 52 b–d). La Platon există, așadar, o legătură între realitatea nefăcută și neant, despre care nu pot afirma nimic pozitiv. Despre neant nu pot afirma decât că este. De ce nu pot să înțeleg ceva decât dacă acel

Aceste două dispoziții interioare, părăsirea de sine și uimirea, fac cu putință ivirea filozofiei, adică a celei mai înalte științe. Aceste două dispoziții interioare sunt greu de obținut. Nu e ușor să oprești curgerea vieții tale și să intri într-o stare de părăsire de sine. Nu e ușor să oprești curgerea vieții tale și să te lași uimit de lucrurile ce te înconjoară. Dar fără să oprești curgerea de zi cu zi a vieții tale știința nu se va ivi în viața ta.

Întrebarea și starea de întrebare

Părăsirea de sine și uimirea nu declanșează, automat, apariția științei. Pentru ca știința să apară trebuie să întrebăm. *Analiticele secunde*, 89 b 23–24: „Lucrurile pe care le căutăm sunt numeric egale cu cele pe care le cunoaștem.“ Prin „lucrurile pe care le caut“ trebuie înțeles aici „acele lucruri pe care vreau să le cunosc“, adică „acele lucruri despre care întreb“. Eu nu ajung să cunosc la întâmplare, ci în funcție de direcția pe care caut, iar această direcție îmi este dată de întrebările pe care mi le pun. Când întreb, sunt deja pe o direcție, și ajung să știu în orizontul deschis de întrebările pe care mi le pun. Ceea ce înseamnă că potrivit lui Aristotel știm atât cât întrebăm.

Fiecărui răspuns îi corespunde o întrebare, dar nu oricărei întrebări îi corespunde un răspuns. Atunci când

---

ceva e făcut? Grea întrebare! Nu voi încerca aici să găsesc vreun răspuns. Cred însă că răspunsul, indiferent de unde am porni, ne va conduce, mai devreme sau mai târziu, la problema adevărului, căci, după mine, adevărul înțeles ca o potrivire între enunț și realitate are ca temei ideea că realitatea e un lucru făcut.

întreb, întreb desigur ceva, adică întrebarea mea are un obiect şi ea vizează obținerea unui răspuns. Există totuşi o preeminență a întrebării. Întâi întreb, şi apoi aflu răspunsul. Întrebarea e, aşadar, originea răspunsului. Dar originea întrebării? Întrebarea țintește obținerea unui răspuns, dar nu acel răspuns este originea ei. Întrebarea vine dintr-o stare de întrebare, care este şi ea o dispoziție interioară ce îmi opreşte curgerea de zi cu zi a vieții mele. De ce mi-o opreşte? Pentru că ea îmi cere să admit că nu ştiu, şi când admiți că nu ştii viața nu mai curge ca până atunci. În viața curentă eu sunt conştient că ştiu unele lucruri şi că nu ştiu altele. Dar în viața de zi cu zi eu nu mă aflu într-o stare de întrebare: în viața de zi cu zi nu stăvilesc iureşul vieții în care sunt prins şi care mă poartă ca un râu învolburat, şi nu recunosc că nu ştiu şi că trebuie să întreb pentru a şti. Starea de întrebare, atunci, e a treia dispoziție interioară, alături de părăsirea de sine şi de uimire, care face cu putință ivirea ştiinței în viețile noastre.

Cele patru întrebări fundamentale

Să revenim la Aristotel şi la teza lui după care ştim atât cât întrebăm. Dacă punem lucrurile în acest fel, atunci e firesc să ne întrebăm câte feluri de întrebări există. *Analiticele secunde*, 89 b 24–25: „Patru sunt lucrurile pe care le căutăm: că este [*to hoti*], de ce este [*to dioti*], dacă este [*ei esti*], ce este [*ti estin*].“ Patru sunt aşadar, potrivit lui Aristotel, lucrurile pe care le căutăm, adică patru sunt întrebările care pot fi puse. Cu alte cuvinte, patru sunt întrebările fundamentale, iar noi cunoaştem în orizontul

pe care ele îl deschid. Aceste patru întrebări fundamentale formează două perechi: primele două privesc stările de fapt, ultimele două privesc lucrurile.

Să luăm, spune Aristotel, cazul unei eclipse. O eclipsă este o stare de fapt, ceva ce are loc. Atunci când am în față o stare de fapt eu întreb mai întâi „că este", adică întreb dacă această situație există cu adevărat așa cum mi se înfățișează. Este aceasta o eclipsă de soare? Aceasta e prima întrebare pe care mi-o pun. Apoi, dacă am răspuns afirmativ la această întrebare, întreb „de ce este", adică mă întreb care este cauza (*aitia*) care face ca acest fapt, eclipsa, să existe așa cum există.

Aristotel spune că atunci când întrebăm „că este" noi avem în vedere „cele puse în număr" (*eis arithmon thentes*, 89 b 25–26). Pentru greci 1 nu era propriu-zis număr, iar 0 nu exista. Numărul era pentru greci în primul rând „relația de tip numeric" care există între două elemente. „Număr" trimite aici, în expresia „cele puse în număr", la „relație": atunci când întrebăm „că este" noi avem în vedere cele puse în număr, adică acele lucruri care sunt în relație cu altceva. Aristotel dă exemplul eclipsei: ea este un fenomen care are anumite atribute, fiind astfel ceva care este în relație cu altceva și care are o cauză, fiind astfel în relatie cu ceva din afara lui.

O stare de fapt, precum eclipsa, este ceva care se petrece, adică ceva care are loc în timp. Având loc în timp, o stare de fapt mă trimite la acel ceva care a precedat-o în

timp şi care a cauzat-o. Pentru Aristotel cauza unei stări de fapt nu se reduce însă la un eveniment ce a produs un efect. Pentru el cauza unei stări de fapt este acel ceva care e răspunzător pentru existența acelei stări de fapt aşa cum este ea, adică acel ceva în deschiderea căruia survine starea de fapt. Acel ceva se cheamă în greceşte *archê*.

Cauza unei stări de fapt este în afara acelei stări de fapt. Dar cauza şi starea de fapt nu sunt despărțite, ci legate una de alta. Cauza este obârşia stării de fapt, ceea ce o face să fie aşa cum este ea. Acum, atunci când eu găsesc cauza unei stări de fapt, eu deduc acea stare de fapt din originea (*archê*) ei. Termenul folosit de Aristotel pentru a denumi această operațiune este *apodeixis*, tradus îndeobşte prin „demonstrație“ (v. de exemplu *Analiticile secunde*, 90 b 3). *Apodeixis* derivă din verbul *apodeiknymi*, „a arăta“, „a scoate la iveală“ (*deiknymi*) „de unde“ (*apo*) provine ceva. Demonstrația, *apodeixis*, unei stări de fapt denumeşte aşadar acea scoatere la iveală a originii (*archê*) acelei stări de fapt.

Să trecem acum la cea de-a doua pereche de întrebări – „dacă este“ şi „ce este“. Atunci când am în față un lucru eu întreb mai întâi „dacă este“, adică întreb dacă acel lucru există cu adevărat aşa cum mi se înfățişează. Aceasta e prima întrebare pe care mi-o pun. Apoi, dacă am răspuns afirmativ la această întrebare, întreb „ce este“, adică întreb care este definiția lui.

Să luăm de pildă această ceaşcă. Mă întreb mai întâi dacă ea există aşa cum îmi apare mie. Apoi, mă întreb ce

este ea şi caut definiția ei. Definiția îmi dă esența lucrului. Esența este însă şi ea o relație, căci în definiție ceva (genul proxim) este pus în relație cu altceva (diferența specifică).

Analiticele secunde, 90 a 35: „Este evident că tot ceea ce căutăm este o căutare a termenului mediu [*meson*]." În tot ce căutăm să ştim, adică în toate cele patru întrebări fundamentale, ceea ce este căutat este termenul mediu, adică cel care face legătura dintre două elemente.

Atunci când vreau să cunosc o stare de fapt eu caut să-i aflu cauza. Odată aflată cauza, trebuie să mă întreb dacă nu cumva şi aceasta are o cauză. Să zicem că vreau să cunosc un fenomen anume, F (o eclipsă de exemplu). Ca să cunosc acest fenomen, eu nu trebuie să mă uit la el. Eu trebuie să merg la ceea ce îl determină, la cauza (*aitia*) lui, să zicem la E. Şi apoi trebuie să merg la ceea ce îl determină pe E, să zicem la D. În felul acesta cunoaşterea mea merge de la un termen mediu la altul.

(Sigur, nu se poate merge aşa la infinit. Undeva trebuie să mă opresc, căci altfel cunoaşterea mea despre acea stare de fapt nu va mai fi cu adevărat cunoaştere. Pe măsură ce merg către cauze tot mai generale, mă apropii însă de o esență, adică de ceea ce este obiectul ultimelor două întrebări. Cu alte cuvinte: pe măsură ce înaintez pe raza primelor două întrebări fundamentale, cele care mă trimit la cauze, mă îndrept către ceea ce nu mai poate fi dedus din nimic, adică mă îndrept către ceea ce se află pe raza ultimelor două întrebări, respectiv esențele. Esențele ultime sunt însă obiectul filozofiei; la capătul cunoaş-

terii bazate pe demonstrație stă de aceea filozofia. Nu voi intra însă aici în fascinanta discuție cu privire la relația dintre definiție şi demonstrație din capitolele 4–10 ale Cărții a II-a a *Analiticelor secunde*.)

Tot despre termeni medii e vorba şi atunci când vreau să aflu definiția unui lucru. Definiția scoate la iveală relațiile esențiale ale lucrului definit. Lucrul este un compus, el este unitatea mai multor elemente. Ceaşca este un mic recipient de băut care are o toartă. Întâi scot la iveală relația dintre „ceaşcă“ şi „mic recipient de băut“, şi apoi leg „mic recipient de băut“ de „a avea toartă“. „Mic recipient de băut“ este un termen mediu, care leagă „ceaşca“ de „a avea toartă“.

Pentru a recapitula. Unu: ştiu în funcție de întrebare. Doi: patru sunt întrebările fundamentale. Trei: ele vizează o stare de fapt şi cauza ei (primele două întrebări), sau un lucru şi esența lui (ultimele două întrebări). Patru: toate cele patru întrebări conduc la o cunoaştere a „termenilor medii“, adică tot ceea ce ajung să cunosc în orizontul deschis de aceste întrebări poartă asupra unor relații: între o stare de fapt şi cauza ei, şi între acea cauză şi o alta (în cazul primelor două întrebări), şi între noțiuni (în cazul ultimelor două întrebări). (Nu voi intra aici în dificila problemă a *nous*-ului aristotelician.)

Excurs: corelația dintre cunoaştere şi realitate

La Aristotel, între cunoaştere şi realitatea ce poate fi cunoscută există o corelație. Pentru a lumina această afirmație trebuie însă început de la Platon.

Pentru Platon existența are două tărâmuri: cel al ideilor şi cel al întrupărilor lor sensibile. Ideea platoniciană (*eidos, idea*) este *auto kath'hauto aei*, adică mereu de sine stătătoare şi neschimbătoare (*cf. Phaidon*, 78 c, *Banchetul*, 211 a–b etc.). De vreme ce ideile sunt etern neschimbătoare şi identice cu sine, iar întrupările lor sensibile se nasc şi pier, doar ele, ideile, există cu adevărat. Ideile platoniciene există întru câtva şi în întrupările lor sensibile. Ideea de frumos, de pildă, există într-un trup frumos (căci ea, ideea de frumos, îl face să fie un trup frumos). Dar, fiind pure şi neamestecate cu nimic, ideile nu-şi pot avea adevăratul *locus* aici, în lumea devenirii, a întrupărilor lor sensibile, în care totul se naşte şi piere.

Pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, un lucru sensibil, pe care pot să-l văd, este o întruchipare a unei idei. Ideea este, pentru Aristotel, precum o formă, *morphê*, care se întruchipează într-o materie, *hylê*. Pentru Aristotel existența nu are însă două tărâmuri, aşa cum are pentru Platon, ci unul. Căci pentru Aristotel ideile nu există decât laolaltă cu întrupările lor sensibile, cu întruchipările lor. Esența unui lucru este dată de ideea lui, dar ideile nu există decât în întruchipările lor. Altfel spus, pentru Aristotel, existând mereu numai în întruchipările lor, ideile îşi au adevăratul *locus* aici, în lumea devenirii.

Realitatea lucrurilor reprezintă aşadar, pentru Aristotel, unitatea a două elemente: cel ideal, şi cel sensibil. Realitatea lucrurilor este pentru Aristotel acest raport, acest *logos* între *morphê* şi *hylê*. Iar realitatea stărilor de fapt este şi ea un *logos*, şi anume relația dintre o stare de fapt şi cauza ei, pe de o parte, şi relația dintre mai multe cauze, pe de alta.

Realitatea este pentru Aristotel *logos*, iar cunoaşterea ei este „logică“. La Aristotel există aşadar o corelaţie între realitate şi cunoaştere. (Şi nu e vorba numai de o simplă corelaţie, căci modul de a fi al realităţii întemeiază modul de a fi al cunoaşterii. Altfel spus, cunoaşterea are la Aristotel o întemeiere metafizică. Cunoaşterea este „logică“ pentru că realitatea însăşi este *logos*.)

Abstragere şi exactitate

Metafizica, 1003 a 21 şi urm.:

> Există o ştiinţă care examinează ceea-ce-este ca fiind [*to on hê on*], cât şi tot ce aparţine de acesta în mod intrinsec. Ea nu este identică cu nici una dintre ştiinţele zise particulare. Căci nici una dintre aceste ştiinţe nu priveşte ceea-ce-este ca fiind, în universalitatea sa, ci, decupând o parte a acestuia, examinează atributele [*to sumbebêkos*] acestei părţi, aşa cum procedează ştiinţele matematice.

Nu voi intra aici în chestiuni legate de ştiinţa al cărei obiect este „fiinţa ca fiinţă“, cum s-a tradus îndeobşte expresia *to on hê on*. Această ştiinţă nu este alta decât filozofia, şi statutul ei ridică multe probleme. Doresc doar să scot la iveală un *pattern* al ştiinţelor zise particulare. Aceste ştiinţe, aşadar, desprind din realitate o parte, pe care apoi o teoretizează. Aritmetica, de pildă, desprinde din realitate numărul şi îl teoretizează. Ea desprinde din realitate doar un aspect al ei, şi anume cel cantitativ, exprimat prin număr, şi apoi îl teoretizează. Această desprindere este o *aphairêsis*, o abstragere, o rupere a ceva de altceva, o scoatere în afară, o abstracţie. În urma acestei abstrageri toate celelalte aspecte ce definesc realitatea sunt ignorate; aritmetica, de pildă, ignoră tot ce

nu se subsumează cantității. Cantitatea e întotdeauna legată de substanță: ceva anume are trei coți lungime sau o temperatură de 36 de grade. Dar eu pot să abstrag numai acest aspect cantitativ şi să ignor restul. Aşa face geometrul: el nu ia lucrul aşa cum e el, în întregul lui, ci abstrage din el doar aspectul lui cantitativ – suprafața lui, unghiurile lui etc. Prin această *aphairêsis* intelectul abstrage dintr-un lucru doar un aspect al lui, care nu e de fapt de sine stătător. Acest aspect poate fi considerat esențial în raport cu alte aspecte, dar el nu este propriu-zis de sine stătător.

Acum, cât de mult poate o ştiință să ignore din real? *Metafizica*, 1078 a 8 şi urm.:

> Şi, cu cât s-ar referi în mai mare măsură la entități primare în virtutea definiției şi mai simple, cu atât mai mult [ştiința respectivă] ar poseda precizie (căci precizia este tocmai simplitate). De unde rezultă că [ea e mai precisă] când obiectul ei e fără mărime decât când posedă mărime [...].

Pentru noi, orice cunoaştere trebuie, dacă e cunoaştere, să fie exactă. Pentru Aristotel nu e aşa. Pentru el exactitatea, sau precizia, se poate obține numai cu privire la ceea ce este simplu. Aritmetica, de exemplu, este, după Aristotel, mai exactă decât geometria (982 a 28). De ce? Pentru că obiectul aritmeticii este mai simplu decât cel al geometriei. De ce e mai simplu? Pentru că geometria are, față de aritmetică, un element în plus, şi anume spațiul. Aritmetica ignoră din realitate mai mult decât geometria, căci ea ignoră spațiul. Aşadar, cu cât o ştiință ignoră mai mult, cu atât ea devine mai exactă. Dar

revin la întrebare: cât de mult poate o știință să ignore din real?

Primele principii

Să zicem că vreau să cunosc un fenomen anume, F. Ca să cunosc acest fenomen, eu trebuie să merg la cauza lui, să zicem la E. E este obârșia, temeiul ontologic al lui F. Dar eu trebuie să merg și la ceea ce îl determină pe E, să zicem la D. Ca să cunosc fenomenul F, așadar, eu merg „înapoi", la cauzele lui. Pe măsură ce merg „înapoi", am o „cuprindere" din ce în ce mai mare, mai generală a lui F. Căci D nu e numai cauza lui E, ci și a lui F. De aceea mersul „înapoi" către cauze este și un mers către *katholou*, către „ceea ce este general" (*cf. Metafizica*, 982 a 20–25). Pe măsură ce merg „înapoi", dau peste lucruri tot mai generale și mai simple, care le întemeiază pe cele „înapoia" cărora ele stau, ceea ce înseamnă că realitatea are o anumită ierarhie ontologică și că în cele din urmă totul are o obârșie ultimă, un temei ontologic ultim – în speță cele mai generale și mai simple principii.

Dar și în cunoaștere există o ierarhie. *Metafizica*, 982 b 4–6:

> Însă cele cognoscibile în cea mai mare măsură [*malista epistêta*] sunt primele principii [*ta prôta*] și [primele] rațiuni [*ta aitia*] (căci datorită acestora și pornind de la ele sunt celelalte cunoscute și nu principiile prime prin intermediul elementelor subordonate).

Cunoașterea nu este omogenă: cunoașterea anumitor lucruri, în speță a principiilor prime, este mai importantă

decât cunoaşterea altor lucruri, căci pe ea, pe această cunoaştere a principiilor prime, se întemeiază întreaga cunoaştere. Avem aici un al doilea aspect al corelației dintre realitate şi cunoaştere. Primul aspect viza corespondența dintre *logos*-ul realității şi caracterul „logic" al cunoaşterii. Acest al doilea aspect vizează corelația dintre ierarhia realității şi cea a cunoaşterii: principiile ultime pe care se întemeiază realitatea sunt şi cele „mai cognoscibile" lucruri, adică acele lucruri pe care se întemeiază întreaga cunoaştere.

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel pleacă de la *das selbige Bewußtsein* şi ajunge la *der objektive Geist* şi la cunoaşterea divinului. În primele două capitole din prima carte a *Metafizicii*, Aristotel pleacă de la simțuri (*aisthêseis*, *cf.* 980 a 1–981 a 1) şi ajunge la ştiința primelor principii, care este şi o cunoaştere a divinului.

Intelectul divin ştie absolut tot, dintr-odată, printr-un fel de intuiție. Acest mod de a cunoaşte îi este refuzat intelectului uman. Intelectul uman nu poate şti absolut tot, dintr-odată. El ştie „pe rând". Adică: modul de a cunoaşte al intelectului uman presupune o anumită desfăşurare a cunoştințelor, în speță un drum. Pentru Aristotel acest drum duce către ştiința principiilor prime.

Cu cât înaintez mai mult către primele principii, cu atât ignor mai mult din real în totalitatea sa. Şi cu cât înaintez către primele principii, cu atât ştiința devine mai exactă, astfel încât, spune Aristotel, „cele mai exacte dintre ştiințe [*akribestatai tôn epistêmôn*] sunt cele referitoare

la primele principii [*ta prôta*]“ (982 a 25–26). Drumul științei duce, la Aristotel, la exactitate.

Înstrăinarea științei

Știința abstractizează: ea abstrage din individual doar anumite aspecte ale lui și ignoră restul. Cu cât o știință ignoră mai mult din real, cu atât ea e mai exactă. Cu cât e mai exactă, cu atât obiectul ei e mai simplu. Cu cât cunosc ce e mai simplu, cu atât mă apropii de divinitate. Știința mă apropie de divinitate. Dar mă și înstrăinează de lumea mea de zi cu zi. Sigur, știința mă apropie de esențial. Ea nu lasă deoparte decât accidentalul; dar lăsând deoparte ceva, chiar dacă ceva neesențial, ea ajunge să ignore întregul. Și cu cât ignoră mai mult din întreg, cu atât îmi devine mai străină.

Părăsirea de sine, uimirea și starea de întrebare – cele trei dispoziții interioare care fac cu putință ivirea științei în viața noastră – ne scot din viața noastră de zi cu zi și ne pregătesc pentru o altă viață, cea în care survine știința. Dar știința însăși rupe. Ea rupe pentru că abstrage din real doar un aspect al lui. Și pentru că, instituind exactitatea ca țel ultim al ei, mă îndreaptă către cele mai simple principii, în speță către tot ceea ce îmi este mai străin. Știința înstrăinează nu doar pentru că abstrage, ci și pentru că mă scoate din lumea mea de zi cu zi.

„Iar între științe [*epistêmai*], o considerăm pe cea aleasă pentru ea însăși și în vederea cunoașterii [*eidenai*] ca fiind în mai mare măsură înțelepciune [*sophia*] decât

pe cea aleasă pentru foloasele ce decurg din ea“ (982 a 14–16). Ştiinţele, spune Aristotel, nu „au de-a face [, în mod direct,] nici cu folosul, nici cu desfătarea“ (981 b 20–23). Şi totuşi, din anumite ştiinţe decurg anumite foloase. Dacă locuiesc la ţară şi am vacă, îmi foloseşte să ştiu câte ceva despre gestaţia vacii şi atunci mă interesează gestaţia vacii. Dacă nu mai am vacă, dacă am vândut-o, atunci nu mă mai interesează. Dacă însă mă interesează gestaţia vacii ca o problemă de biologie, atunci încep să „fac ştiinţă pentru ea însăşi“. Astfel puse, lucrurile par simple. Dar, dacă punem astfel lucrurile, riscăm să nu mai vedem miezul spuselor lui Aristotel.

Dacă gestaţia vacii m-a interesat numai atâta timp cât am avut vacă, toate cunoştinţele despre gestaţia vacii pe care le-am acumulat se vor pierde la scurt timp după ce nu voi mai avea vacă. Dacă însă mă interesează gestaţia vacii ca o problemă de biologie, atunci am să încerc să păstrez cumva, în mintea mea, cunoştinţele mele despre gestaţia vacii. Şi astfel mă „răsucesc“ şi mă întorc asupra mea. Nu mai fac ceea ce fac toţi ceilalţi, nu mă mai interesează imediatul, ci ce este în mintea mea. Şi astfel încep să îmi schimb modul de a privi lumea. Astfel, încep să cred că totul nu există decât în mintea mea. Astfel, încep să fac ştiinţă pentru ea însăşi.

Ceea ce ne duce la tema rupturii dintre viaţa de zi cu zi şi viaţa în care survine ştiinţa. Aşa cum am spus, părăsirea de sine, uimirea şi starea de întrebare – cele trei dispoziţii interioare care fac cu putinţă ivirea ştiinţei în viaţa noastră – ne scot din viaţa noastră de zi cu zi şi

ne pregătesc pentru o altă viață, cea în care survine știința. Știința mă îndreaptă însă către „știința făcută pentru ea însăşi", şi dacă încep să fac știință pentru ea însăşi, atunci ruptura dintre viața de zi cu zi şi viața rostuită în jurul științei devine foarte mare. Căci „știința făcută pentru ea însăşi" mă rupe de lumea vieții mele de zi cu zi, în care totul se învârte în jurul utilității şi plăcerii.

Atunci când nu mă mai interesează decât știința, eu răstorn complet modul meu obişnuit de a mă raporta la lume. Atunci, eu rostuiesc lucrurile care mă înconjoară în funcție de cognoscibilitatea lor, adică nu le mai rostuiesc, ca până atunci, în funcție de importanța lor pentru mine în viața mea de toate zilele. Atunci, nu mă mai interesează nici imediatul, nici urgentul, nici importantul, ci ceea ce este „cel mai cognoscibil", şi atunci încep să îmi schimb modul de a privi lumea şi lumea începe să se structureze altfel pentru mine. Atunci, lumea începe să fie rostuită de către intelect, viața începe să fie despicată după alt criteriu, iar eu încep să mă înstrăinez de mine însumi.

Ruptura nu e numai între viața de zi cu zi şi viața în care survine știința. Un om e om întreg dacă face toate câte le face un om: mănâncă, doarme, bea, iubeşte, cunoaşte, admiră, imaginează, fuge şi tot aşa. Dacă eu aleg însă doar cunoaşterea ştiințifică, şi dacă o absolutizez şi fac din ea scopul vieții mele, atunci devin un intelectual, adică un om împuținat, deviat de la plinătatea lui de om. Alegerea şi absolutizarea cunoaşterii ştiințifice sunt o

aphairêsis, o abstragere, o rupere a ceva de altceva, şi urmarea ei este, în plan uman, o înstrăinare de sine.

Priviți un intelectual. Poți şti cum fuge? Poți şti dacă e în stare să admire coloritul toamnei? Nu, nimic din toate acestea. El nu e însă un intelectual pentru că nu-l interesează coloritul toamnei. El este un intelectual pentru că a abstras ceva, în speță cunoaşterea ştiințifică, din întregul omenescului, şi pentru că a absolutizat acest ceva rupt de rest. Cu cât o cunoaştere este mai exactă, cu atât ea îmi este mai străină. Străină de mine, de viața mea, de viața noastră a tuturor. Ştiința însăşi abstrage din individual doar un aspect al lui, iar cel ce o practică abstrage din ființa lui doar un mod de a fi, în speță cel al intelectualului.

Cel care, pentru prima dată în istorie, va fi ales şi absolutizat cunoaşterea ştiințifică le va fi apărut celorlalți ca un om pe cale de a se înstrăina de comunitatea lui şi chiar de sine însuşi. În timp, acest tip uman, din ce în ce mai răspândit, a fost acceptat, justificat, omologat.

În Evul Mediu devierea ştiinței de la real se măreşte. La aproape toți marii gânditori medievali abstracția operată de ştiință devine actul fundamental al rațiunii. În Evul Mediu conceptele, adică abstracțiunile universale, şi nu lucrurile, devin adevăratul obiect al ştiinței. Totul începe acum să poarte asupra conceptelor, care, am putea spune, ajung să formeze o lume în care intelectul începe să se închidă tot mai mult. Această închidere a intelectului în lumea conceptelor se continuă şi se agravează, dacă pot spune aşa, în gândirea filozofică şi ştiințifică a secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea.

O serie de note pe care le-am făcut cu privire la cearta universaliilor, la unele texte din Toma d'Aquino, Duns Scotus, Occam, precum şi o serie de comentarii la Galilei, Bruno, Kepler şi Newton am să le las deoparte, căci ele provin, în marea lor parte, din consultarea unor surse secundare. Doresc însă să spun câteva lucruri despre Descartes. Căci, după mine, în gândirea lui înstrăinarea ştiinţei a luat o turnură cu adevărat gravă, turnură ce a făcut posibilă apariţia tehnicii moderne.

IV. Închiderea ştiinţei la Descartes

Descartes e uşor de citit. Şi el este, fără îndoială, unul dintre filozofii cei mai citiţi. Dar e greu de înţeles. Trebuie mai întâi să înţelegi ce neagă, iar el neagă foarte multe lucruri. Şi trebuie, mai apoi, să-l citeşti foarte atent şi cu multă răbdare. Textele lui sunt foarte clare şi uneori îţi dau impresia că sunt o culegere de banalităţi; dar tocmai aceste banalităţi le fac greu de pătruns.

În prefaţa la *Principiile filozofiei* Descartes însuşi ne sfătuieşte cum să-i citim acest text. Ar fi nevoie, ne spune el, de trei lecturi: mai întâi de o lectură integrală în care să nu zăbovim asupra dificultăţilor, „doar spre a şti în mare care sunt subiectele despre care tratez" (p. 71)[1]; apoi, de o lectură în care să urmărim raţionamentele şi să însemnăm „cu o trăsătură de pană locurile unde se

1. Toate trimiterile la *Principiile filozofiei*, *Meditaţii despre filozofia primă* şi *Reguli de îndrumare a minţii* se fac la traducerile indicate în *Notă privitoare la citate.*

vor găsi dificultățile“ (*ibidem*); în sfârşit, de o a treia lectură, în care să găsim, gândind asupra chestiunilor discutate în text, soluțiile la dificultățile identificate anterior. Şi, conchide Descartes, dacă unele dificultăți vor rămâne nesoluționate, „se va găsi până la urmă soluția citind încă o dată“ (*ibidem*). Câte cărți se pot citi aşa într-o viată?

Rațiunea egal împărțită

Discursul asupra metodei începe aşa: „*le bon sens* [*bona mens* în traducerea latină] este lucrul cel mai bine împărțit din lume“ (p. 93)[1]. Ce să înțelegem aici prin *le bon sens*? *Le bon sens*, sau rațiunea (*raison*), spune în continuare Descartes, este acea facultate cu care distingem adevărul de fals (*ibidem*).

Rațiunea este pentru Descartes esența omenescului. „Dar ce sunt [eu], prin urmare?“, se întreabă el în *Meditații despre filozofia primă*. Răspunsul lui Descartes este: „un lucru ce cugetă“ (p. 255). Eu nu sunt în chip esențial decât o entitate ce cugetă. Rațiunea este esența noastră, iar țelul nostru ultim este cunoaşterea. Descartes neagă întru câtva concepția medievală, potrivit căreia omul nu este, în chip esențial, numai rațiune. Descartes redefineşte esența omenescului, iar acest lucru este ceva epocal.

Rațiunea, aşadar, susține Descartes, ne-a fost egal distribuită. Toți o avem într-o aceeaşi măsură. În dedicația

1. Toate trimiterile la *Discurs asupra metodei* se fac la textul francez, *Discours de la méthode*, reprodus în R. Descartes, *Expunere despre metodă*, traducere de Dan Negrescu, Paideia, Bucureşti, 1995.

cu care se deschid *Principiile filozofiei*, Descartes spune că „aproape toți cei care pricep cu ușurință lucrurile ce aparțin matematicilor nu sunt în stare să priceapă cele ce se referă la metafizică, și invers“ (p. 64). Deci nu toți suntem în stare să pricepem la fel de ușor și matematicile, și metafizica. Dar cum de se poate întâmpla un asemenea lucru din moment ce rațiunea ne-a fost egal împărțită? Diversitatea opiniilor noastre, spune Descartes în *Discurs asupra metodei*, nu vine din faptul că unii au mai multă rațiune decât alții (așa cum credem noi îndeobște). Nu, ea vine din faptul că noi ne conducem rațiunea pe diferite căi (v. p. 93). Calea, așadar, e totul. Deosebirea e de drum. Rațiunea are un drum de făcut pentru a ajunge la adevăr și totul depinde de acest drum.

Căile rațiunii. Îndoiala

După ce să mă ghidez pentru a ajunge la adevăr? Ce reguli trebuie să urmez? Le aflăm în opusul cartezian *Regulae ad directionem ingenii*, *Reguli de îndrumare a minții*. „A nu fura“ e o regulă. Dar nu este *ad directionem ingenii*, adică nu-i dă rațiunii o direcție. Regulile lui Descartes, 21 la număr, determină drumul, traseul pe care rațiunea îl are de urmat pentru a ajunge la adevăr.

„E nevoie de metodă în cercetarea adevărului din lucruri“, spune Regula a IV-a. Rațiunea ne-a fost egal împărțită; ea este esența noastră, dar ea nu este decât mijlocul de a împlini menirea noastră ultimă – aflarea „adevărului din lucruri“. Noi nu suntem în adevăr. Adevărul trebuie dobândit, aflat, și pentru aceasta trebuie să merg pe o cale anume. Altfel, voi lua falsul drept adevăr. Ceea

ce înseamnă că noi suntem cumva în-doiți, aflați între două lucruri, adică între adevăr şi fals. Noi ne în-doim între adevăr şi fals. Totul însă depinde de îndoiala metodică, nu de această în-doire existențială.

Viața noastră de zi cu zi se întemeiază pe încredere, pe încrederea naturală, pentru a spune aşa, pe care o am cu privire la tot ce se află în preajma mea. Îndoiala survine mai întâi ca destrămare a acestei încrederi naturale, iar ei îi pune capăt certitudinea. Să luăm un exemplu banal: gelozia.

Cei ce se iubesc trăiesc într-o armonie care se bazează pe o încredere reciprocă naturală. Îndrăgostiții au în chip spontan încredere unul în celălalt. Această încredere poate fi însă spulberată. Ceva suspect îşi face apariția: o batistă, un aer nu ştiu cum, o anumită răceală. Ceva nu mai e în ordine. Acest ceva schimbă totul şi mă aruncă pradă îndoielii. Din cauza acestui ceva mă îndoiesc acum de tot trecutul nostru – nu mai ştiu dacă a fost o iubire adevărată sau o iluzie. Mediul vieților noastre, pe care dragostea noastră îl transformase într-o preajmă a intimității, se destramă, iar eu nu mă mai simt acasă în ea. Încep să mă îndoiesc de prieteni, care poate mă mint din prietenie, de vecini, şi chiar de propriul meu câine, care poate a văzut ceea ce eu nu am văzut. Toată preajma e acum otrăvită, cum otrăvite sunt şi prezentul, şi trecutul, şi viitorul.

Dar nu sunt absolut sigur că am fost înşelat. Sunt îndoit. Am ieşit din preajma iubirii şi acum trăiesc într-o zonă ce-mi este străină, deşi exterior nimic nu s-a schimbat. Totul, de fapt, se petrece în mine. Gelozia şi îndoiala

sunt înăuntrul meu. Lumea e tot ca înainte, dar legătura dintre mine şi lume s-a frânt şi eu sunt acum însingurat. Sunt singur în fața lumii. O prăpastie mă desparte acum de ea. Îndoiala m-a despărțit de ea şi m-a însingurat. Singurul lucru care mă mai poate salva este adevărul. Gelosul e obsedat de adevăr. Nici somnul, nici mâncarea, nici cum mă îmbrac nu mă mai interesează. Nu mai vreau nimic altceva decât adevărul. Îndoiala a creat în mine o pustiitoare sete de adevăr. Iar adevărul căutat este evidența. Nu ce a spus nu ştiu cine, ci adevărul absolut înțeles ca evidență.

Ce i se întâmplă filozofului nu este diferit de ce i se întâmplă gelosului. E acelaşi lucru, doar „domeniile" sunt diferite. Îndoiala filozofului este şi ea o stare sufletească; iar el, filozoful, asemenea gelosului, împinge îndoiala până la capăt.

Dubito, ergo cogito. Cogito, ergo sum. Îndoiala este rațiune, iar rațiunea este ceea ce eu sunt cu adevărat. Dacă sunt filozof, îndoiala, rațiunea şi existența mea sunt un tot.

De ce se îndoieşte filozoful? După Descartes, filozof e acela care se îndoieşte de tot. Iată cum încep *Principiile filozofiei*: „Pentru a verifica adevărul e nevoie, o dată în viață, să se pună la îndoială toate lucrurile, atât cât se poate" (p. 79). Filozoful se hotărăşte să pună totul la îndoială. Măcar o dată în viață: ceea ce înseamnă că îndoiala reprezintă un eveniment major în destinul lui. Punerea sub semnul întrebării a tot ce ştii este începutul

filozofiei. Dacă eşti cu adevărat filozof, îndoiala ta trebuie să se extindă şi să cuprindă toată preajma ta. Dar ea, îndoiala care este în tine, te va însingura, şi vei ajunge să stai singur în fața lumii, cuprins de o sete pustiitoare de adevăr.

De ce s-a îndoit Descartes? Întâi, s-a îndoit de tot ce a învățat (v. Regula a III-a). Tot ce am învățat, spune el, este despre trecutul cunoaşterii umane. Şi acest trecut trebuie pus sub semnul îndoielii. În aceeaşi vreme, Descartes se deschide către viitor. Regulile de îndrumare a minții sunt un drum care rupe cu trecutul. Trecutul devine istorie, iar noi avem nevoie de un început de drum, drum care ne deschide către viitor. Descartes respinge în bloc trecutul şi spune: eu, Descartes, sunt un nou început. Şi astfel cunoaşterea se istoricizează.

Îndoiala e metodică şi urmăreşte absolut neîndoielnicul (v. *Discurs*, p. 108). Neîndoielnicul este certul, adevărul ca evidență. Evidența este evidența anumitor idei despre care rațiunea nu se poate îndoi. Adevărul aşadar este ceva ce ține de rațiune.

Închiderea științei

În *Discurs asupra metodei* Descartes ne povesteşte ce s-a întâmplat cu el. Întâi a studiat o seamă de lucruri la şcoală şi apoi, îndată ce a putut, a început să călătorească. După ce a călătorit s-a hotărât să se cerceteze pe el însuşi. Eram atunci în Germania, ne spune el. Era sfârşitul lui 1619 sau, poate, începutul anului următor. Se dusese în

Germania pentru a asista la încoronarea împăratului Ferdinand. Nu ştim exact unde va fi fost în Germania când a început să se cerceteze pe sine. Tot ce ştim, din *Discurs*, este că se afla singur, într-o odaie liniştită şi încălzită (v. p. 98). După ce a început să se îndoiască de toată învățătura primită şi de toată cunoaşterea dobândită în călătoriile sale, Descartes ajunge într-o „odaie", adică într-un loc izolat de lume. Îndoiala făcuse din el un gânditor solitar. Îndoiala, ce căscase o prăpastie între el şi lume, l-a făcut în cele din urmă să caute adevărul în el însuşi, ceea ce înseamnă că reflecția asupra intelectului devine acum temeiul ştiinței. În decorul acelei odăi umile rațiunea umană punea în cumpănă lumea şi o transforma în *obiect*, în timp ce ea devenea *subiect*. Această imagine a lui Descartes – un om pustiit de dorința de adevăr, singur şi izolat – pare a întruchipa situația în care se afla atunci, chiar prin gândirea lui Descartes, ştiința însăşi. Însingurarea lui Descartes nu e una existențială. Însingurarea lui e însingurarea ştiinței înseşi.

Ştiința însăşi era la capătul unui drum lung, drum ce începuse cu Aristotel şi se continuase cu gânditorii medievali. De-a lungul acestui drum ştiința se rupe de lume, ocupându-se de aspecte din ce în ce mai abstracte. Pe această cale ea ajunge la relația obiect–subiect. Eu-l devine acum, dacă pot spune aşa, acosmic; adică el nu mai e o parte a unei lumi, ci el se opune acum lumii. Eu-l cartezian este un subiect în fața unei lumi devenite obiect. Lumea nu mai e un tot în care eu-l trebuia să-şi găsească împlinirea prin filozofie (ca la Platon) sau prin credință şi iubire (ca în creştinism). Omul şi cetatea nu

mai sunt (ca la Platon, în *Republica*, *Timaios* şi *Legi*) o parte a unui cosmos. Nu, lumea e acum ceva care e pus în faţa intelectului. Odată cu Descartes filozofia încetează de a mai fi o încercare de aşezare a omului înăuntrul lumii. Până la Descartes, omul e cel aruncat în lume; odată cu Descartes (şi deopotrivă cu Kant şi cu întreg idealismul german) lumea devine ceea-ce-este-aruncat-în-faţa-mea, adică obiect. Odată cu Descartes ştiinţa se rupe de lume şi îşi caută temeiul în intelect. Ea, ştiinţa, are ca obiect ceva ce aparţine lumii, fiind astfel îndreptată către „exterior". Dar odată cu Descartes ştiinţa se întoarce asupra intelectului şi îşi caută temeiul în el, adică în „interior".

„Semințele cele dintâi ale cunoştinţelor", care sunt adevărurile indubitabile, sunt obârşia întregii ştiinţe (v. *Reguli*, Regula a IV-a, p. 148). În ele realitatea ne este dată în chip nemijlocit şi, de la ele pornind, prin intuiţii şi deducţii, ajungem la ştiinţă (v. Regula a III-a, p. 142; v. şi Regula a IV-a, p. 148). *Locus*-ul adevărului se mută aşadar în intelect (v. Regula a VIII-a, p. 167: „Adevărul sau eroarea nu pot sălăşlui decât în intelect"; nu voi intra aici în deosebirile dintre intelect şi raţiune). În intelect e de căutat temeiul cunoaşterii adevărate şi, până la urmă, temeiul întregii realităţi. Pentru Descartes garanţia adevărurilor indubitabile ce ne sunt date este Dumnezeu. Dar pentru el omul rămâne, de fapt, temeiul întregii realităţi, căci el instituie relaţia fundamentală obiect–subiect.

„A face ceva pentru x" presupune că x este *ein Seiendes*, ceva care există. Pot face ceva pentru mama mea, pentru

tatăl meu sau pentru iubita mea, iar ei toți există. Acum, dacă spun că fac știință „pentru ea însăşi“, asta înseamnă că şi ea, știința, există ca *ein Seiendes*? Să zicem că studiez gestația vacii ca o problemă de biologie. Gestația există, vaca există. Dar biologia? Biologia ca „știință făcută pentru ea însăşi“? Există, desigur, şi ea. Dar altfel decât există averea mea sau vitele pe care le am în grajd. Ea există, dar este o realitate intelectuală, imaterială. Aristotel, afirmând că „știința făcută pentru ea însăşi“ este posibilă, afirmă realitatea științei. O realitate imaterială, desigur, dar o realitate. În plus, știința făcută pentru ea însăşi este, potrivit lui Aristotel, „singura liberă dintre științe, căci ea singură ține de sine însăşi“ (982 b 27–28). Știința făcută pentru ea însăşi este, aşadar, autonomă; ea este liberă, adică liberă de a merge după propriile ei legi. Pe scurt: ea are o realitate şi o autonomie ale ei, care fac ca intelectul să se poată închide în știință ca într-o lume. Revin acum la Descartes. La Descartes știința capătă o şi mai mare realitate şi autonomie decât la Aristotel, iar gândirea lui prilejuieşte intelectului o şi mai mare închidere în lumea științei.

Intelectul este la Descartes un instrument de cunoaştere (v. *Reguli*, Regula a VIII-a, p. 167), iar regulile de îndrumare a intelectului sunt asemenea instrucțiunilor de folosire a unei maşini. *Instrumentum* vine de la *instruo*, care înseamnă „a potrivi“, „a aranja“. Instrumentul este ceva care, potrivind şi aranjând cunoştințe, întemeiază știința. Știința îşi capătă însă în raport cu instrumentul ce a generat-o o anumită autonomie. Instrumentalitatea intelectului este originea oricărui instrument modern şi ea a făcut posibilă apariția tehnicii moderne. Iar autonomia

științei a făcut posibilă autonomia tehnicii. Am să mă opresc însă aici.

V. Epilog

În intelect există, latent, posibilitatea ca el să devieze de la menirea lui de călăuzitor al ființei umane ca întreg și să-și proclame supremația. Această posibilitate s-a actualizat încă din Antichitatea greacă, intelectul transformându-se din călăuzitor în producător. Ceea ce a produs a fost știința, a cărei constituire Aristotel a prins-o atât de bine.

Știința promovează o deviere de la real, prin abstragerea din el a anumitor aspecte; astfel, știința instituie, pentru cel care o practică, o deviere de la uman, în speță o înstrăinare de uman în întregul lui prin abstragerea din acest întreg a unui singur fel de a exista, cel intelectual.

Știința a avut un destin. Ea s-a transformat, și odată cu Descartes a intrat pe un drum în care devierea ei de la real și devierea celui ce o practică de la omenesc s-au adâncit enorm. Devierea științei de la real a produs însă ceva ce s-a răsfrânt din plin asupra realului: tehnica modernă.

Intelectul este contradictoriu nu numai pentru că este deopotrivă măreț și precar, ci pentru că el poate deopotrivă să ne facă liberi, așezându-ne pe drumul gândirii, și să ne înrobească, privându-ne de tot ceea ce nu îl privește în mod direct. El este contradictoriu și pentru că ceea ce el instituie, în speță știința, este o abstragere

din real care a dus în cele din urmă, prin tehnica pe care a generat-o, la o îmbogățire a realului. Ce uimitor este să nu vezi aceste contradicții și să nu realizezi cât de enigmatic este, în consecință, intelectul!

Inițial am fost vechili: Dumnezeu, potrivit *Genezei*, ne-a lăsat lumea în grijă. *A Deo in curram*, spune Calvin în *Institutio*. Numai că nu am rămas vechili, ci am vrut să ajungem stăpâni. Şi am ajuns, numai că, *nota bene*, pe o lume *creată*. Suntem stăpâni peste o natură pe care nu noi am făcut-o, dar cu care, după ce ne-am ucis Tatăl (*Gott ist tot*), am rămas în brațe. Am rămas de capul nostru, iar rațiunea noastră e cea care face legile. Suntem ca adolescenții care rămân singuri în *week-end* şi îşi fac de cap. Trăim *fără Dumnezeu, singuri, de capul nostru.*

Rămânând cu natura în brațe, ne-am grăbit, cu ajutorul tehnicii, s-o evacuăm. De fapt, nu mai trăim decât într-un univers al tehnicii. Totul în jurul nostru e tehnică. Natura a fost relegată în țarcuri: parcuri, rezervații, grădini parcelate la marginea oraşelor etc. Natura nu ne mai înconjoară; e în altă parte, *ailleurs*, trebuie să ne ducem la ea. Facem excursii în natură, tocmai pentru că natura nu mai este mediul nostru. Ea a devenit greu accesibilă şi exotică. Ceea ce înseamnă, deopotrivă, că natura nu mai e în noi. Oricum, cert este că lumea în care trăim este una a tehnicii, nu a naturii.

În sfârşit, fără Dumnezeu şi fără natură fiind, suntem în plin social. În modernitate, trăim în oraşe, iar oraşele se fac prin „liberă asociere". Suntem *societari*, dar nu ca apropiați, ci ca contigui. Suntem pur şi simplu unii lângă alții, fără să fim neapărat unii laolaltă cu alții. Acesta

este peisajul lumii moderne în care trăim. El este rezultatul progresului, adică al înaintării care îşi are întotdeauna preţul într-o pierdere. Dar noi nu mai avem ochi pentru ceea ce se pierde.

Ştiinţa şi tehnica zilelor noastre: cât de departe sunt ele de ştiinţa şi tehnica din Antichitate. Cât de uriaş este progresul lor! Până unde se va putea progresa? Până la capăt? Dar care capăt? Şi la ce bun? Bunul omului? Dar care om? Aceste brute care ne înconjoară? De ce, în fond, vrem să progresăm? Să luăm de pildă un televizor: el este o realizare colosală a intelectului, dar totul se relativizează când începi să te uiţi la el. Pentru a ne uita la Rai Uno i-au trebuit ştiinţei şi tehnicii atâtea milenii? Fiecare va avea însă un răspuns: medicul îţi va spune că progresăm pentru a ne trata din ce în ce mai bine, omul politic îţi va invoca, după caz, tot felul de lucruri, şi tot aşa. Noi toţi trăim în paradigma ştiinţei moderne. Toţi oamenii, indiferent ce fac, concep lumea potrivit ştiinţei moderne. Dar putem crede în ştiinţă fără a şti unde ne va duce?

Constituită într-o lume care ne cuprinde astăzi pe toţi, tehnica a ajuns să reprezinte, pentru a vorbi ca Nietzsche, *eine Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten*, o deviere generală a umanităţii de la instinctele ei fundamentale – de la instinctul ei de conservare cel puţin, de vreme ce tehnica a ajuns în punctul în care se poate întoarce împotriva noastră. Am început deja să pierdem, în chip iremediabil, specii de animale şi plante. Am început să pierdem şi stranietatea celuilalt în marile aglomerări urbane. Ceea ce noi pierdem acum,

pe acest pământ, nu este un preț prea mare? Aici am vrut să ajungem? Aici ne-a adus dorința pustiitoare de adevăr? Aici duce drumul început în gândirea filozofilor greci? Toate aceste întrebări nu sunt întrebările omului de știință. Și nu par a fi nici ale noastre. Știința modernă este metafizica acestor vremuri. Și ea este, asemeni oricărei metafizici, intolerantă și suspicioasă.

Cât de mare e pericolul autodistrugerii? Nu știm. Ce putem face pentru a preîntâmpina o catastrofă? Partide ecologice? Tratate de dezarmare nucleară? Sau trebuie pur și simplu să recunoaștem că nu știm care e țelul progresului nostru științific și tehnic? Dar ar putea vreodată un om politic, al cărui rol e atât de important azi, să recunoască că nu știe care e țelul progresului nostru? Ar putea Bill Clinton sau Chirac să admită așa ceva? Ce e de făcut? Care ar fi salvarea?

Cine dintre generalii romani ar fi crezut că va veni un ovrei sărac, băiat de tâmplar, care va schimba totul? Cine dintre marii afaceriști de la începutul secolului al XIX-lea ar fi crezut că un om lipsit de averi, care scria de zor la o masă din British Museum, pe nume Karl Marx, va schimba lumea prin gândirealui? Cineva, cred din adânc, va veni într-o zi și va regândi integrarea omului în lume. Și gândirea lui va fi șansa noastră.

Alexandru Dragomir. Fragmente de portret de Andrei Pleşu

I

După întâlnirea cu Constantin Noica, întâlnirea cu Alexandru Dragomir s-a înscris pentru noi, inevitabil, într-un scenariu al simetriilor. Judecam totul prin comparație, uimiți să vedem, în carne și oase, un personaj pe care „modelul" nostru îl trata de la egal la egal. Constantin Noica își confrunta, adesea, gândurile și textele cu rigorile expertului „Sănduc", iar acesta se pronunța fără complezență, câteodată cu un amical sarcasm: „Scrii foarte frumos, Dinule! Dar când ai de gând să te apuci de filozofie?" Vădit iritat, domnul Noica nu întârzia, la rândul lui, să amendeze ironic „sterilitatea" domnului Dragomir: „Sănduc pare să creadă că filozofia e simplă cădere pe gânduri..." Dar, dincolo de această incompatibilitate de paradă, un anumit respect camaraderesc și o anumită afecțiune complice ieșeau imediat la suprafață. Dragomir admira ingeniozitatea intelectuală a lui Noica, în aceeași măsură în care Noica admira profesionismul tăios al lui Dragomir. „A gândi frumos" și „a gândi exact" stăteau în balanță dinaintea noastră: aveam ocazia să constatăm, iarăși și iarăși, câtă exactitate poate

produce stilul şi ce frumuseți inefabile se pot ascunde în exactitate.

||

Nebunia vremurilor a făcut ca tocmai profesionistului Dragomir să-i fie refuzată „profesarea“ filozofiei. În România confiscată ideologic de dictatură, el a rezervat preocupărilor filozofice un rol secund, privat, clandestin, camuflat de îndeletniciri derizorii. A fost un filozof neştiut, „ascuns“, un filozof care nu putea fi recunoscut ca atare de cei cu care avea socialmente de a face. Prin fire, sau prin exercițiu, nu afişa, de altfel, „semnalmentele“ filozofiei, „deformările“ ei profesionale. Nimbul aristocratic al lui Noica, afabilitatea lui incantatorie, presărată de reflecții subtile şi de tot soiul de aluzii sapiențiale erau în perfect contrast cu „apariția“ lui Dragomir: alert, citadin, de o politețe sportivă, neafectată, el se complăcea, frecvent, în mondenitate şi zeflemea. Un om fără tabuuri la vedere, fără fasoane, fără cultul gesticulației statuare. Nu-şi etala metafizica, nu atrăgea atenția, cu prefăcută nonşalanță, asupra subteranelor sale de competență. Inteligența lui acută, fără protocol, se exprima, caracteristic, în înfățişarea lui: mărunt şi ațos, mobil, rapid, Alexandru Dragomir avea agilitatea imprevizibilă a tăunului socratic; hărțuitor, stringent, penetrant, o combinație tonică de precizie şi volatilitate, el nu pierdea, totuşi, niciodată, contactul cu solul: construia mental pe observație şi logică mai mult decât pe dexteritate specu-

lativă. Instrumentarul său includea, pe de o parte, imediatul, „crasa banalitate“ a vieții, şi, pe de alta, textul filozofic clasic, citit riguros, după metoda deprinsă în seminariile heideggeriene. Nu umbla după „idei“ (şi, de altfel, se lăuda că n-are), nu aprecia agerimile culturale („subtil poate fi oricine“), nu dădea doi bani pe „originalitate“. Voia, pur şi simplu, să priceapă, să răspundă cinstit câtorva întrebări care i se păreau importante: în primul rând întrebarea privitoare la timp. Restul era pentru el ornamentație anexă, dacă nu impostură. I se părea deplasat să scrie ceva, înainte de a fi avut răspunsuri finale, bine articulate. Reuşise să separe exercițiul gândirii de manifestarea lui publică. Era un „particular“, un virtuoz al solilocviului. Cu alte cuvinte, gândirea era pentru el *intimitatea* supremă a spiritului. Invitația de a converti această intimitate în „operă“ i se părea, de aceea, o trivială şi vanitoasă indiscreție.

III

După mai mulți ani de seminarii amicale, pe parcursul cărora domnul Dragomir ne uimea cu îndemânarea sa de a descompune analitic locurile şi împrejurările comune, textele filozofice şi platitudinile bunului-simț, s-a întâmplat, la un moment dat, spre sfârşit, ceva care, pe mine cel puțin, m-a uimit mai mult decât tot restul. L-am auzit întrebându-se brusc, cu aerul că face un bilanț laconic al îndeletnicirilor sale de o viață, dacă efortul filozofării are vreun sens. Afli cu adevărat ceva la capătul

unei interogații filozofice bine conduse? Căzusem, cândva, de acord că propriul filozofiei e de a da răspunsuri care nu suspendă întrebările. Asta nu însemna, totuşi, că întrebările trebuiau regăsite în acelaşi punct în care se aflaseră la început. E drept, răspunsurile nu anulau întrebarea inițială, dar o îmbogățeau, o redistribuiau, o aşezau în altă lumină. Domnul Dragomir părea însă, de data aceasta, nemulțumit, sau, în orice caz, sceptic cu privire la achiziția *reală* a demersului interogativ. În fond, spunea el, avem de a face cu două posibilități: ori ceea ce aflăm, după laborioase investigații, e puțin, nesemnificativ, irelevant, ori ceea ce aflăm este adecvat, dar atunci nu facem decât să dublăm discursul lumii cu o tautologie. Filozoful nu reuşeşte, în acest din urmă caz, decât să reformuleze deja-datul în limbajul intelectului, fără a adăuga, de fapt, nimic nou. Brutal spus, filozoful livrează prea puțin sau nimic. (Desigur, dacă nu cumva livrează o arborescentă eroare.) Iată o tematică la care Constantin Noica n-ar fi ajuns niciodată. El credea în filozofie atât de intens, încât a chestiona „sensul“ ei i s-ar fi părut aproape de prost gust. Noica credea în sublimitatea şi în *noutatea* pe care o aducea cu sine filozofia. Şi această credință era tot mai vie, pe măsură ce îmbătrânea. Dar Alexandru Dragomir, care nu-şi permitea să adauge „meseriei“ nici o emoție, nici o iluzie, nici un „frumosism“, se simțea, la sfârşitul vieții, descoperit dinaintea *vidului* posibil al străduniei sale. Nu doar sensul filozofiei era în dezbatere, ci sensul întregii sale existențe. Gânditorul versat, solid, perspicace era cutremurat, pe neaşteptate, de *muțenia* filozofiei, de teama că ar fi trebuit, poate, să

caute *altceva*, sau *în altă parte*. Şi că, în ultimă instanță, chiar practicată cu maximă seriozitate (şi *tocmai* de aceea), filozofia „nu ține“, nu rezolvă lucrurile decât divagatoriu, ocolind perplexitățile neîndurătoare ale reflexivității curente. Decisă, din scrupul metodologic, să nu spună decât *ce se poate* spune şi să nu gândească decât *ce se poate* gândi cu o minimă întemeiere rațională, filozofia asumă, inevitabil, riscul de a prescrie realului limite, care nu sunt decât propriile *ei* limite. Îmi era limpede că domnul Dragomir ajunsese în această criză *tocmai* pentru că, tehnic vorbind, gândise riguros, blindat istoric şi metafizic, fără a anticipa în vreun fel rezultatul parcursului său cu prejudecăți şi aşteptări proprii. Îmi era tot atât de limpede că o încordare patetică pusese stăpânire pe anii lui târzii, o încordare care, în ciuda unei vechi deprinderi a auto-persiflării şi a unei cuviincioase măsuri ardeleneşti, avea un anumit subton de disperare. Un om care aproape îşi interzisese să „producă“ texte excela în analiza de text, avea, aşadar, *nevoie* de textele *altora* pentru a-şi configura discursul. Un om care gândise mereu pe cont propriu şi, mai ales, *de unul singur*, un om ai cărui interlocutori fuseseră, decenii întregi, numai marii morți ai filozofiei, de la presocratici la Heidegger, se bucura, în final, de întâlnirea cu noi, cei patru–cinci prieteni mai tineri, capabili mai curând să asculte decât să dea replica. El, solitarul, se scălda, încântat, în colocvialitatea noastră modestă, tot astfel cum el, care se desființase ca autor, trăia euforic printre cei mai prolifici autori ai domeniului… În sfârşit, el, care, dintr-o exigență de sobrietate intelectuală, evacuase politicos religia dintre

preocupările sale sistematice, lăsa să cadă, ca din întâmplare, într-un final de întâlnire, întrebarea: „Mi-ați putea împrumuta o Biblie?“ Aşadar nu avea una? Lucrul mi se părea, cel puțin culturalmente, uluitor, la fel de uluitor ca declarația pe care tot el, posesorul uneia din cele mai ascuțite minți din câte am întâlnit vreodată, o făcuse despre interpretarea dată de părintele Scrima rugăciunii lui Ioan cel Străin: „N-am înțeles nimic!“ Era, într-adevăr, nevoie de un profesionist de talia domnului Dragomir, pentru ca filozofia să aibă, fulgurant, revelația muțeniei sale, a rafinatei sale opacități şi a nobleței sale scăpătate.

IV

Ironia (dacă nu o misterioasă justiție lumească sau nelumească) face că, din chiar cercul ultimilor săi interlocutori, s-au desprins alcătuitorii volumului de față. Alexandru Dragomir se vede, astfel, condamnat post-mortem la statutul de autor pe care l-a sabotat, cu bună ştiință, o viață întreagă. Nu cred că această întorsătură a lucrurilor i-ar fi displăcut. În definitiv, ceea ce rezultă ę că practica filozofiei e, până la urmă, „rentabilă“; dacă nu prin validitatea ultimă a răspunsurilor ei, cel puțin prin beneficiile şi roadele ei colaterale. Înainte de a se trezi față-n față cu vidul propriu, filozofia presară asupra lumii pulberea fină a inteligenței, a căutării oneste, a curiozității dezinteresate. Iar filozoful e mântuit: pudoarea lui de a comunica se transformă în sursă de comunicare. Tăcerea lui stimulează volubilitatea editorilor, ascezei

lui, consecventă în a nu împărtăşi nimic scris altora, îi corespunde asceza răsturnată a celor care se ostenesc să-i grădinărească moştenirea, invitându-ne să ne împărtăşim din ea. Totul intră, astfel, în bună ordine. La urma urmelor, a delega altora „birocrația“ publicării e un mod ca oricare altul de a te adresa posterității...

V

Sunt două feluri de lecturi – ne spunea, odată, prin februarie 1987, domnul Dragomir: lectura „cititorului“, care se mobilizează pentru a afla dacă ce scrie în text e adevărat, şi lectura „autorului“, care se interesează de structura de ansamblu în care se înscrie textul, de suita pe care o desenează „opera“, în întregul ei. „Cititorul“ citeşte cărți şi extrage citate. „Autorul“ citeşte ansambluri şi face hermeneutică. Aş adăuga că există şi o a treia variantă: lectura „creatorului“, adică a aceluia care citeşte pentru a scrie. Era, cred, cazul lui Constantin Noica. El citea pentru a pleca (la propriu) de la text, pentru a da textului citit chipul său. Ne spunea adesea că reuşise această performanță cu toți marii autori ai filozofiei, de la Platon la Hegel. (Admitea, vag înciudat, că încercarea nu-i „ieşise“ cu Evangheliile: nu putuse „să li se impună“, să le dea sunetul lui.) Alexandru Dragomir citea, dimpotrivă, pentru a ajunge la înțelesul autonom al textului, şi, prin el, la gândul autorului. Nu poanta hermeneutică, nu sclipirile talentului propriu, nu „amprenta Dragomir“ erau țintele demersului său, ci sensul precis al pasajului

în discuție, „intenția“ lui metafizică. Lectura nu era, pentru domnul Dragomir, căutare a adevărului propriu, ci *instrumentalizare* a intelectului propriu, livrare de sine, pentru identificarea adevărului *celuilalt*, al autorului citit. Citea, aşadar, Aristotel pentru a afla ce vrea să spună Aristotel, lucru care ar trebui să ni se pară normal, dacă nu am fi înconjurați de manevrele super-inteligente ale atâtor prestidigitatori, care se străduiesc să găsească Derrida-ul, sau Freud-ul, sau Rorty-ul din Aristotel. Dacă de la Noica am învățat libertatea (bine temperată) față de text, de la Dragomir am învățat pietatea scrupuloasă, *slujirea* aplicată a textului şi a autorului lui.

VI

Umorul domnului Dragomir făcea parte dintr-o strategie îndelung exersată a subminării solemnității. În relațiile cu ceilalți, ca şi în relațiile cu marile texte şi cu ideile, el refuza *poza filozofică*, ştaiful intelectual. Nu voia să dea reflexivității străluciri fatale, nu căuta efectul amuțitor, pirueta luciferică. (Era dintre puținii foşti studenți ai lui Nae Ionescu înclinați să-l privească critic.) Gândea cu naturalețe şi sugera, prin comportamentul lui destins, că travaliul filozofic nu e o manevră „de aparat“, nu obligă la deghizament festiv, la ceremonii aulice. A-ți pescui problematica din promiscuitatea cotidiană, a o aborda *matter-of-fact*, aceasta era igiena inteligenței lui. Era grav, fără abuz de sobrietate; când demonstrațiile sale acumulau o prea mare tensiune conceptuală, se

grăbea să introducă în rețetă *witz*-ul necesar pentru a „tăia“ maioneza catedratică, pentru a ne ajuta să regăsim „normalul“, grația ideilor. Cu alte cuvinte, nu-i plăcea să gândească în atmosfera rarefiată a „atitudinilor fundamentale“. Nu l-am văzut niciodată prost dispus, ceea ce îl deosebea net de portretul-robot al filozofului clasic. „Farurile“ istoriei filozofiei nu par să fi fost monumente de haz. Kant era, probabil, profund nesărat. Nici Hegel nu avea, cred, însuşirile unui conviv antrenant, ca să nu mai vorbim de Toma d'Aquino, de Descartes sau de Husserl, de Aristotel sau de Heidegger. Dintre cei mari, doar Platon (pe linia moştenirii socratice) şi, paradoxalmente, Nietzsche par a fi avut un oarecare simț al comicului. Tema merită cercetată... Oricum, Alexandru Dragomir se înscrie mai curând în categoria excepției. Era suficient de serios ca să lase loc liber, în „manierele“ sale filozofice, jocului. Prefera să pară frivol decât să fie licticos. I se părea ridicol să pronunțe adevărul cu majusculă.

VII

Discursul domnului Noica provoca, de regulă, o reacție de tipul: „nu m-aş fi gândit niciodată la asta!“ Ascultându-l pe domnul Dragomir, te simțeai îndemnat să spui: „cum de nu m-am gândit!?“ Cu cel dintâi descopereai insolitul, cu cel de-al doilea, evidența. Sunt două specii diferite de bucurie metafizică. Insolitul se asociază cu exaltarea, cu feeria şi cu exoticul. Evidențele dezvăluie „stranietatea“ familiarului, misterul lucrurilor la îndemână.

Domnul Dragomir nu cultiva tehnicile evaziunii, n-avea încredere în divagația inspirată şi nu conta pe surpriza intuitivă. Avea, în schimb, virtutea răbdării, a încăpățânării repetitive, a forajului static şi lucid. A reuşit să ducă la limită capacitatea (şi obstinația) filozofiei de a explica imanentul neavând altă referință decât imanentul însuşi. A reuşit, de asemenea, să trăiască în conformitate cu croiala gândirii sale: nu avea doar pasiunea (organizată) a imediatului şi dorința de a-l face transparent pentru intelect; avea şi talentul de a coopera, armonios, cu imediatul, asumându-l grațios şi viril. Era civilizat şi destins, avea cultul prieteniei şi voluptatea conversației. Fusese *un homme à femmes*, dar îmbătrânise fără sechelele erotismului inerțial al „foştilor"... Niciodată n-am întâlnit un cuplu mai discret, mai tandru şi mai pur, decât acela pe care îl obținuse domnul Dragomir, la sfârşitul vieții, alături de Nina Călinescu. Se simțea, în reuşita acestei însoțiri, o dimensiune care trecea dincolo de logica realului şi care „secreta" transcendență din chiar substanța împlinirii ei. Despre această reuşită, domnul Dragomir n-a vorbit niciodată. E doar una dintre multele sale tăceri, care nu vor putea fi recuperate într-o carte. Constantin Noica avea, în ceasul din urmă, conştiința că spusese tot ce avusese de spus. Alexandru Dragomir pare a nu fi vrut să spună decât strictul necesar...

Cuprins

Caietele din subterană
de Gabriel Liiceanu V
Notă asupra ediției LXXVII
Notă privitoare la citate LXXXI

Partea I

O interpretare platoniciană la
O scrisoare pierdută 3
Câteva precizări 3
O interpretare platoniciană 4
Problema provinciei 6
Actul I. Şef–subaltern. Răspunsul „curat“.
Şiretenie şi aritmetică 11
Actul II. „Prințipuri“. Instituții. Anonima
lui Farfuridi 13
Actul III. Bătălia pentru Europa ca bătălie
pentru istorie 18
Actul IV. Intriga (acțiunea): lupta pentru
nedarea în vileag 24

Întrebare şi răspuns 40
Structura modelului întrebare–răspuns 40
Funcția întrebării socratice 44

Modalități de autoînşelare 50
Viitorul 55

Prezentul 57
Trecutul 61

Crase banalităţi metafizice 64
Mediul spaţial 65
Mediul temporal 72

Despre naţiune 82

Ce se întâmplă cu noi? 96
Raportul cu natura 98
Raportul cu semenii 102
Raportul cu divinul 103

Patru prelegeri scurte 109
Despre libertate şi supuşenie 109
De ce dialogul pur nu e cu putinţă 112
Despre bărbat şi femeie 114
Despre oceanul uitării 120

Partea a II-a

Socrate. Înfruntarea filozofiei cu cetatea 129
Oracolul 133
Cercetarea 135
Excurs: metoda socratică 145
Rezultatele cercetării 159
Înfruntarea 161
Epilog 166

Comentarii la *Philebos* 170

Despre lumea în care trăim 198
Enigma intelectului 199
Ce este un intelectual? Anaxagoras, frg. A 29 205
Constituirea ştiinţei la Aristotel 213
Închiderea ştiinţei la Descartes 233
Epilog 242

Alexandru Dragomir. Fragmente de portret
de Andrei Pleşu 247

20 DE ANI ÎN 20 DE CĂRȚI

ALEXANDRU DRAGOMIR Crase banalități metafizice | ANDREI PLEŞU Despre îngeri | IOANA PÂRVULESCU În intimitatea secolului 19 | NEAGU DJUVARA O scurtă istorie a românilor povestită celor tineri | ANIȚA NANDRIŞ-CUDLA 20 de ani în Siberia | LUCIAN BOIA Istorie şi mit în conştiința românească | MIRCEA CĂRTĂRESCU Travesti | HORIA-ROMAN PATAPIEVICI Zbor în bătaia săgeții | ANDRÉ SCRIMA Timpul rugului aprins | RADU PARASCHIVESCU Cu inima smulsă din piept | GABRIEL LIICEANU Despre limită | VIRGIL IERUNCA Fenomenul Piteşti | EMIL CIORAN Îndreptar pătimaş | MONICA LOVINESCU Diagonale | CONSTANTIN NOICA Rugați-vă pentru fratele Alexandru | EUGÈNE IONESCO Cântăreața cheală. Lecția. Scaunele. Regele moare | ANA BLANDIANA Spaima de literatură | MIRCEA ELIADE Jurnalul portughez | Povestea ELISABETEI RIZEA din Nucşoara | PETRU CREȚIA Oglinzile